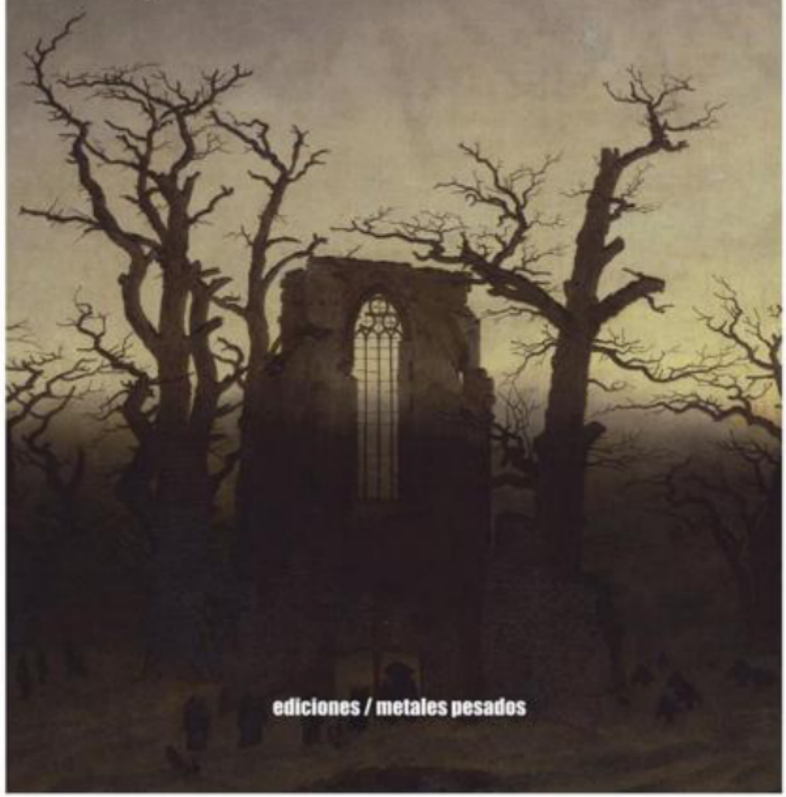
Markus Gabriel y Slavoj Žižek

Mitología, locura y risa

Subjetividad en el idealismo alemán

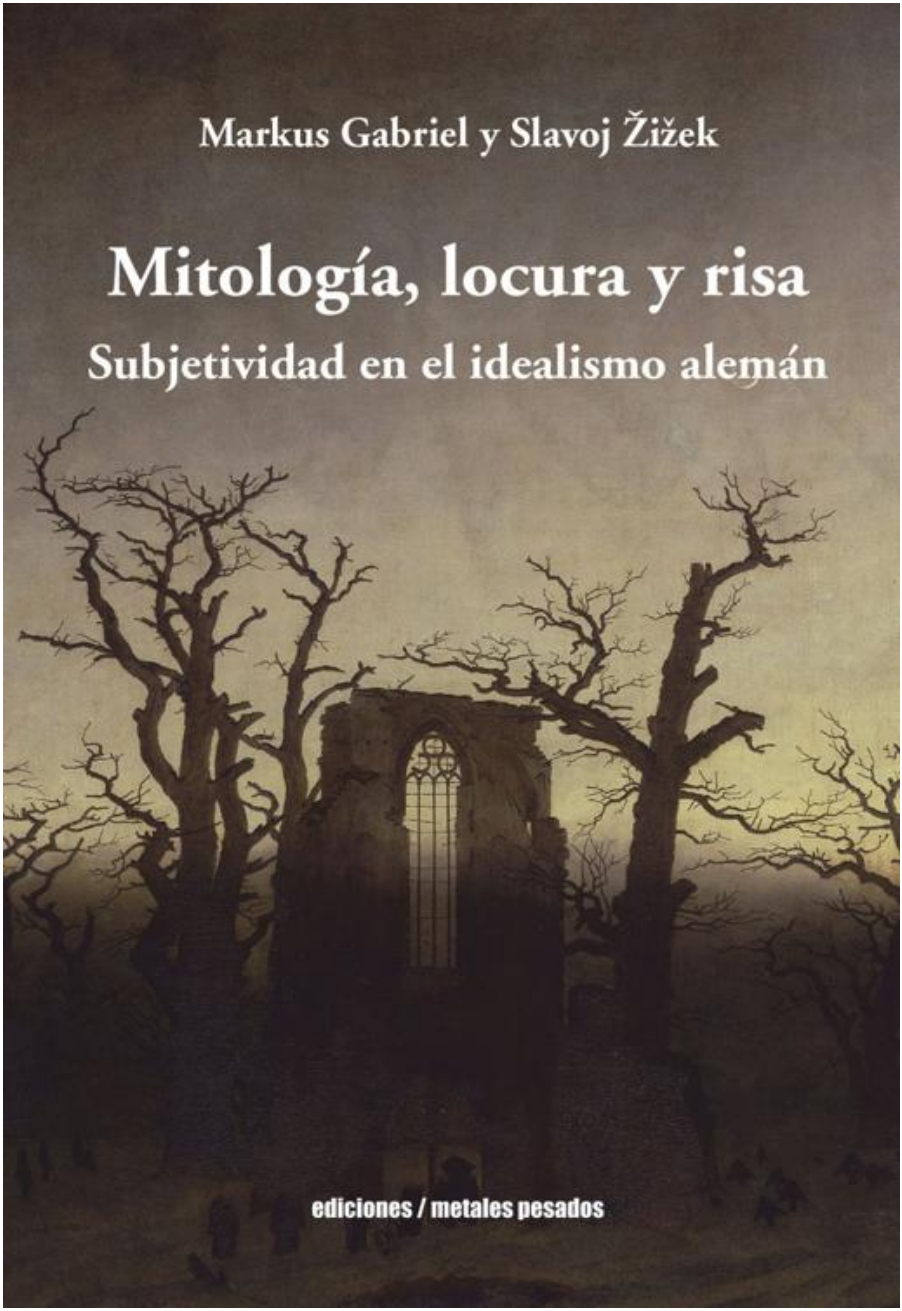


ediciones / metales pesados

Markus Gabriel y Slavoj Žižek

Mitología, locura y risa

Subjetividad en el idealismo alemán



ediciones / metales pesados

Markus Gabriel y Slavoj Žižek

Mitología, locura y risa

Subjetividad en el idealismo alemán

Traducción de Niklas Bornhauser Neuber
y Gianfranco Cattaneo Rodríguez

ediciones / metales pesados

Introducción

Un alegato a favor de un retorno al idealismo

poskantiano

Markus Gabriel y Slavoj Žižek

A pesar de que un abismo insuperable pareciera separar la filosofía crítica de Kant de sus grandes sucesores idealistas (Fichte, Schelling, Hegel), las coordenadas básicas que vuelven posible al idealismo poskantiano ya son claramente discernibles en la Crítica de la razón pura kantiana. La motivación original para hacer filosofía es metafísica, la de proveer una explicación de la totalidad de la realidad noumenal; como tal, esta motivación es ilusoria, prescribe una tarea imposible[1]. Esto es porque la motivación explícita de Kant es una crítica de toda metafísica posible (que aún no es ciencia). El esfuerzo de Kant, por consiguiente, viene después del hecho de la metafísica: con tal de ser en este esfuerzo una crítica de la metafísica, primero tiene que haber una metafísica original; con tal de denunciar la «ilusión trascendental» metafísica, esta ilusión primero tiene que ocurrir. Precisamente en este sentido, Kant fue el

«inventor de la historia filosófica de la filosofía»[2]: hay etapas necesarias en el desarrollo de la filosofía; es decir, uno no puede llegar directamente a la verdad, uno no puede comenzar con ella, la filosofía necesariamente comenzó con las ilusiones metafísicas[3]. Los idealistas poskantianos comparten la preocupación de Kant por la ilusión trascendental, pero argumentan que aquella ilusión (apariencia) es constitutiva de la verdad (ser). Todo el libro trata de este punto[4].

De acuerdo a los idealistas poskantianos, el camino desde la ilusión hacia su denuncia crítica es el mismo movimiento de la filosofía, lo que significa que la filosofía exitosa («verdadera») ya no es definida a partir de su explicación (o representación) discursiva, apta para la verdad, de la totalidad del ser, sino a partir de sus referencias exitosas a las ilusiones, es decir a partir de la

explicación no solo de por qué las ilusiones son ilusiones, sino por qué estas son estructuralmente necesarias, inevitables, por qué no son solo accidentes. El que ocurran ilusiones es necesario para la eventual emergencia de la verdad, una idea que Fichte, Schelling y Hegel heredaron de Kant[5]. El «sistema» de la filosofía, por ende, ya no representa la supuesta estructura ontológica de la realidad, sino que se convierte en un sistema completo de todas las afirmaciones metafísicas.

La prueba acerca de la naturaleza ilusoria de las proposiciones metafísicas en el sentido tradicional consiste en un argumento

respecto de que ellas necesariamente engendran antinomias (conclusiones contradictorias). Debido a que los intentos metafísicos de evitar las mismas antinomias que emergen cuando explicitamos absolutamente nuestros compromisos metafísicos, el

«sistema» de la filosofía crítica es la serie completa –y, por lo tanto, autocontradictoria, «antinómica»– de conceptos y principios metafísicos: «Solo quienes puedan mirar a través de la ilusión de la metafísica pueden desarrollar el sistema más coherente, consistente de metafísica, porque el sistema consistente de metafísica es también contradictorio ; es decir, precisamente, inconsistente[7].

El sistema «crítico» asciende a una presentación [Darstellung] de la sistemática estructura a priori de todos los «errores» posibles/pensables en su necesidad inmanente, así preparando el terreno para la hegeliana «presentación del conocimiento que aparece» [Darstellung des erscheinenden Wissens][8]: lo que obtenemos al final no es la Verdad que supera/suspende las ilusiones precedentes; la única verdad es el edificio inconsistente de interconexión lógica de todas las ilusiones posibles… Este desplazamiento desde la representación de la Verdad metafísica en verdad del desplazamiento de error en error es exactamente lo que Hegel presentó en su Fenomenología (y, en un nivel diferente, en su Lógica). La única (pero crucial) diferencia es que, para Kant, este proceso «dialógico» de la verdad emergente como la denuncia crítica de la ilusión precedente está restringido a la esfera de nuestro conocimiento, es decir a la epistemología, y no compete a la realidad noumenal que permanece externa e indiferente respecto de ella, mientras que, para Hegel, el verdadero locus de este proceso es la Cosa misma. Al igual que Hegel, el Fichte tardío y Schelling en última instancia localizan el necesario desplazamiento de la verdad, la necesidad del error, en lo noumenal mismo[1] . En otras palabras, lo relativo acontece al interior de lo absoluto. Lo absoluto no se distingue de sus manifestaciones contingentes. Pierde el estatus de una sustancia subyacente a las apariencias ilusorias y se convierte en el movimiento de un devenir otro uno mismo [self-othering] sin el que la ilusión de una sustancia no podría tener lugar. Por ende, la jerarquía tradicional entre la sustancia y el accidente es completamente invertida.

Los accidentes asumen el poder y disuelven la sustancia en una apariencia engañosa.

Según nuestra visión, la razón para esta superación ontológica de dicotomías epistemológicas (apariencias versus la cosa en sí; necesidad versus libertad, etc.) de hecho puede estar motivada por la

introspección kantiana de que el mismo modo de la apariencia acontece al interior de lo noumenal. Si oponemos lo noumenal y lo fenomenal en términos de un dar cuenta de la finitud del conocimiento, nos cegamos frente al hecho de que esta oposición ex hypothesi ocurre al interior del mismo mundo noumenal. Dicho de otra manera, todo el dominio de la representación del mundo (llamémoslo mente, espíritu, lenguaje, conciencia o cualquiera sea el medio que uno prefiera) necesita ser comprendido como un evento al interior de y del mundo mismo. El pensamiento no está completamente opuesto al ser, es más bien la réplica del ser al interior de sí mismo.

¿En qué, entonces, consiste el quiebre entre Kant y los poskantianos? Kant apuesta a nuestras capacidades cognitivas. El aparato de nuestras capacidades cognitivas está afectado por cosas (noumenales) y, mediante su síntesis activa, organiza afecciones en realidad fenomenal. Sin embargo, una vez que Kant llega al resultado ontológico de su crítica del conocimiento (la distinción entre realidad fenomenal y el mundo noumenal de las Cosas en sí mismas), «no puede haber retorno alguno al sí mismo. No hay una interpretación plausible del sí mismo como miembro de uno de los dos mundos»[11]. Esto es donde la razón práctica hace su entrada: la única manera de retornar desde la ontología hacia el dominio del sí mismo es la libertad. La libertad une a los dos mundos y provee la máxima primordial del sí mismo: «subordina todo a la libertad»[12].

En este punto se abre una brecha entre Kant y sus seguidores. Para Kant, la libertad es un «hecho de la razón» «irracional», es decir inexplicable, simple e inexplicablemente es dada, algo así como el cordón umbilical que arraiga nuestra experiencia en la realidad noumenal desconocida. Mientras Kant rechazaría considerar la realidad como el primer principio teórico a partir del cual uno pueda desarrollar un concepto sistemático de realidad, los idealistas poskantianos de Fichte en adelante transgreden el límite constitutivo de la libertad noumenal en un sentido kantiano y se esfuerzan por proveer la explicación sistemática de la libertad propiamente tal. La autoexplicación de la libertad adopta una forma diferente. La libertad ya no es opuesta a la necesidad, no sigue siendo un postulado trascendental, sino que se convierte en una

característica inherente al ser como tal. Precisamente por esta razón, Schelling en su Ensayo sobre la libertad humana recomienda un «realismo más elevado» de libertad:

Siempre seguirá siendo extraño que Kant, luego de que primero haya

distinguido las cosas en sí de las apariencias solo negativamente, a través de la independencia del tiempo, luego, en las consideraciones metafísicas de su Crítica de la razón práctica haya tratado la independencia del tiempo y de la libertad realmente como conceptos correlacionados y no haya proseguido el pensamiento de transferir ese único concepto positivo posible del en-sí a las cosas, con lo que se habría elevado inmediatamente a un punto de vista superior de su filosofía teórica y por sobre la negatividad[13].

El estatus de los límites del conocimiento cambia con el idealismo alemán. La finitud epistemológica de la razón, que no puede ser transgredida legítimamente sin generar sinsentido metafísico para los idealistas, indica las limitaciones de la reflexión kantiana. Consideran que Kant se atasca a medio camino, mientras que desde una perspectiva rigurosamente kantiana estos sucesores idealistas malentendieron completamente su proyecto crítico y recaen en una metafísica precrítica o, incluso peor, en Schwärmerei* mística.

Por consiguiente, hay principalmente dos versiones del pasaje desde Kant hacia el idealismo alemán que respectivamente resultan de la desafortunada y frecuentemente incluso hostil línea divisoria que atraviesa la filosofía contemporánea. Filósofos que se caracterizan por pertenecer a la tradición analítica (un término que, de hecho, denota a lo más una remota similitud de métodos) tienden a creer que Kant es el último filósofo tradicional que, al menos en parte, «hace sentido». Hasta hace muy poco, los filósofos analíticos se definieron por una profunda hostilidad hacia el giro poskantiano de la filosofía alemana y (tras Moore y Russell) lo consideraron como una de las mayores catástrofes, como un conjunto de regresiones indisciplinadas hacia especulaciones sin sentido y así sucesivamente. Del otro lado hay un grupo de filósofos que consideran la aproximación especulativo-histórica poskantiana al pensamiento filosófico como el más alto logro de la filosofía que ni siquiera hemos entendido plenamente. Piensan que muchas de las introspecciones

centrales del idealismo alemán aún esperan ser traducidas en filosofía contemporánea. No obstante, el último grupo de filósofos tiende a negar aquellos aspectos del idealismo alemán que, a primera vista, no parecen ser traducibles a la filosofía contemporánea. No obstante, creemos firmemente que es una tarea importante de la filosofía contemporánea el crear nuevas posibilidades de expresión a partir de una aproximación original al problema de la subjetividad en el idealismo alemán.

A grandes rasgos, hay dos perspectivas del giro desde Kant hacia el

idealismo poskantiano. (1) De acuerdo a la primera aproximación, Kant correctamente argumenta que la brecha de la finitud solamente permite un acceso negativo a lo noumenal, mientras que el idealismo absoluto de Hegel, con tal de nombrar un ejemplo, dogmáticamente cierra la brecha kantiana y retorna a la metafísica precrítica. (2) De acuerdo a la segunda aproximación, la destrucción kantiana de la metafísica no va lo suficientemente lejos, porque aún mantiene la referencia a la Cosa en sí como una entidad externa, pero inaccesible. Visto desde esta atalaya, Hegel meramente radicaliza a Kant, al ofrecer una transición desde un acceso negativo a lo Absoluto hacia lo Absoluto mismo como negatividad.

En este volumen defenderemos una lectura a lo largo de las líneas de (2). Sin embargo, no solo ofreceremos otra perspectiva de la transición desde Kant a Hegel. Más bien, nos enfocaremos en algunos aspectos ampliamente descuidados del idealismo poskantiano que hablan a favor de nuestra tesis general: el idealismo alemán fue designado a efectuar un desplazamiento desde la epistemología hacia una nueva ontología sin simplemente regresar a la metafísica prekantiana. Localiza la brecha entre el presunto absoluto (la cosa en sí) y lo relativo (el mundo fenomenal) al interior del absoluto mismo. Es una deuda crucial del idealismo poskantiano el hacer algo congruente con este shift con tal de contribuir al advenimiento de la epistemología como prima philosophia.

Si es que la totalidad existe, entonces necesariamente permanece incompleta si seguimos excluyendo el error de la verdad. El error, el malentendido, la negatividad, la finitud, etc., son condiciones previas necesarias para una comprensión adecuada, no objetivada de lo absoluto como la apertura hacia un dominio al interior del que determinados objetos (finitos) pueden aparecer.

Tal como argumenta Slavoj Žižek, el decisivo movimiento de Hegel avanza hacia el entendimiento dialéctico de que nuestro conocimiento incompleto de las

cosas resulta ser una característica positiva de la cosa que (qua objeto finito, determinado) es, él mismo, incompleto e inconsistente. Este es el shift hegeliano desde el obstáculo epistemológico hacia la condición ontológica positiva de la aparición. En otras palabras, Hegel no «reontologiza» el marco kantiano. De lo contrario, la filosofía de Kant necesita ser debidamente «desontologizada», en la medida en que conciba la brecha de la finitud como meramente epistemológica, en la medida en que continúa a presuponer (o postular) la visión de un reino noumenal plenamente constituido que exista ahí afuera. La destrucción poskantiana de este recordatorio, potencialmente dañino,

de la ontología, consiste en trasponer la brecha hacia la misma textura de la realidad. En otras palabras, el movimiento de Fichte, Schelling y Hegel no es el de «superar» la división kantiana, sino más bien de reafirmarla «como tal», de abandonar la necesidad de una «reconciliación» adicional de los opuestos. A través de un shift puramente formal, paraláctico, el idealismo poskantiano obtiene la introspección de que la posición reflexiva de la distinción constitutiva de la finitud ya es la reconciliación[14]. El fracaso de Kant, por ende, no reside tanto en que permanezca al interior de los confines de las oposiciones finitas, sino, por el lo contrario, en su mismo anhelo de un dominio trascendental más allá o detrás del reino de las oposiciones finitas: Kant no es incapaz de alcanzar lo infinito, porque no hay tal

«cosa» como lo infinito esperando a ser descubierto. Esto es porque la reflexión kantiana siempre ya habita el reino supuestamente trascendente de la libertad.

Nuestra libertad consiste en la habilidad de trazar la distinción constitutiva de la finitud.

Para adquirir una comprensión más precisa del carácter único del idealismo poskantiano también es posible acceder a él desde el otro fin de la historia, es decir desde el punto de vista desde la antifilosofía posthegeliana y su crítica a la idea de un «espejo de la naturaleza» (Rorty), es decir de representaciones como tal. El antirrepresentacionalismo posthegeliano en sus variados disfraces (deconstrucción, postestructuralismo, neopragmatismo, etc.) parecen demoler completamente el lenguaje de la representación/apariencia. En su lugar enfatiza el exceso de la productividad preconceptual del Ser o de la naturaleza por sobre su representación: la representación es reducida a un discurso apto para la verdad que está enraizado en el suelo productivo de lo que realmente es. Mientras que los hegelianos todavía parecen operar en un nivel trascendental, aparentemente asignándole el poder de la producción del mundo a una subjetividad absoluta. La antifilosofía posthegeliana se caracteriza por la introducción de una determinación de autodeterminación que no puede ser disuelta en el movimiento de una autoenajenación de la subjetividad absoluta. Como ha argumentado

Walter Schulz en su influyente libro The Completion of German Idealism in Schelling's late Philosophy, la antifilosofía posthegeliana que ya comienza con el Fichte tardío y Schelling, se define a sí misma como «automediación mediada

[vermittelte Selbstvermittlung]»[15]. El sujeto es arrojado hacia un

proceso de automediación que en última instancia ni controla ni gatilla. El sujeto, en otras palabras, resulta ser el resultado de una inversión que aliena al sujeto de su supuesta capacidad de administrarse a sí mismo. El Schelling tardío tardío se refiere a este proceso en términos de un «éxtasis» del sujeto o, incluso más fundamentalmente, como una «uni-versio», una inversión del Uno.

Si consideramos el proceso aquí exigido o mostrado como posible en general, entonces aparece como un proceso de la inversión, a saber, de una inversión del Uno, del Ser prerreal, del prototipo de toda existencia, en que lo que en este es el sujeto (–A) se convierte en objeto, y lo que es objeto (+A) se convierte en sujeto.

Este proceso, por lo tanto, puede ser nombrado la universio, el resultado inmediato de este proceso es lo Uno invertido, unum versum, es decir universo[1] .

Para estar seguro, de acuerdo a nuestra perspectiva del idealismo poskantiano, la dialéctica hegeliana también tiene el recurso de la inversión como el verdadero motor de todo movimiento dialéctico; basta recordar el «mundo invertido» de la filosofía a la que Hegel se refiere en la Fenomenología[17]. La dialéctica hegeliana es precisamente un movimiento de autodesplazamiento que no es promulgado por una subjetividad absoluta preestablecida o, incluso más absurdo, por algún sujeto absoluto trascendental. La estocada general de nuestro argumento es que el supuesto giro «posthegeliano» de la filosofía realmente acontece en el trabajo de Fichte, Schelling y Hegel, y lo hace de una manera más reflexiva que gran parte de la autodeclarada superación de Hegel en la filosofía analítica y continental del siglo XX.

En el así llamado postestructuralismo, por ejemplo, la relación entre los dos términos de una oposición binaria (fenomenal/noumenal, sujeto/objeto, etc.) se invierte: la presencia (el espacio) es dividida y de ese modo requerida por la oposición es denunciada como el resultado ilusorio de un proceso productivo que nunca puede ser presenciado/hecho presente. La autoenajenación de las oposiciones binarias exhibidas por la performance de la deconstrucción genera

una ausencia que es, en todo caso, no la ausencia de algo que antecede la inversión de la oposición. En otras palabras, el postestructuralismo puede objetar nuestra lectura del idealismo alemán que todavía privilegia un relatum de una oposición binaria por sobre el otro con tal de definir un absoluto inmune a la inversión. Podría argumentarse que dejamos intocado el Uno original al efecto de que permanece siendo el sujeto de un uni-versio meramente

accidental. El postestructuralismo invoca un relato del desplazamiento que tiene lugar en la inversión que puede parecer disponer de lo absoluto de una manera incluso más radical de lo sugerido por la interpretación poskantiana del idealismo del concepto de lo absoluto en términos de una actividad de autoenajenación.

Sin embargo, argumentaremos precisamente en contra de esta objeción. Lo absoluto de los idealistas alemanes no es alguna totalidad preexistente o algún sujeto absoluto creando el curso de los eventos terrenales a partir de su espontaneidad irrestricta. Semejante interpretación del idealismo alemán fallaría en considerar el shift crucial desde la sustancia al sujeto. El sujeto que Hegel tiene en mente es una negatividad absoluta que solamente puede constituirse a sí misma después del hecho. Sin su manifestación, es decir sin lo finito, no sería nada. Lo «absoluto» es, entonces, nada sino el nombre propio del atraso

[belatedness] constitutivo de cualquier espacio lógico como tal: nuestras habilidades conceptuales para referirnos a algo determinado en el mundo solo pueden tener lugar después del hecho. El hecho es constituido por su «después», por el atraso del sujeto.

Digamos que ese «exceso ontológico» denota el exceso de presencia productiva con respecto de su representación, la X que va de la totalización mediante representación. Una vez que logramos dar el paso hacia la brecha al interior del espacio de la presencia productiva misma, el exceso se convierte en el exceso de la representación que siempre complementa la presencia productiva. Una sencilla referencia política puede aclarar este punto: el Amo (un rey, un líder) en el centro del cuerpo social, el Uno que lo totaliza, es simultáneamente el exceso impuesto desde el afuera. La lucha en el centro del poder contra los excesos marginales que amenazan su estabilidad jamás puede confundir respecto del hecho, visible una vez que alcanzamos un shift paralláctico de nuestro punto de vista, que el exceso original es aquel del Uno central mismo. Como diría Reiner Schürmann, toda hegemonía como tal está quebrada[18]. En términos lacanianos podemos decir que el Uno desde siempre es ex-timo respecto de lo que unifica.

El Uno totaliza el campo que unifica por la vía de la «condensación» en sí mismo del exceso mismo que amenaza a este campo.

En otras palabras, cualquier gesto totalizador de alcanzar la completitud deriva su energía de algo que no puede ser constituido por el gesto mismo. La misma intención de lograr la completitud, de una estructura plenamente determinada, omniabarcativa, falla porque

la actividad de la constitución no puede ser constituida ella misma en los términos de la esfera total de inteligibilidad que es el resultado de la actividad.

Con tal de ilustrar este punto, consideremos a A King Listens de Italo Calvino[1] .

En un reino anónimo, el palacio real se convierte en una oreja gigante y el rey, obsesionado y paralizado por miedos de una posible rebelión, intenta escuchar cada sonido que resuena en su palacio: los pasos de los sirvientes, los murmullos y conversaciones, las fanfarrias de trompetas al izar la bandera, ceremonias, sonidos de la ciudad en las afueras del palacio, disturbios, el estruendo de los rifles, etc. No puede ver su origen, pero está obsesionado con interpretar su significado y el destino que ellos predicen. Este estado de paranoia interpretativa solo parece detenerse cuando escucha algo que lo hechiza por completo: a través de la ventana el viento transporta la voz cantante de una mujer, una voz de pura belleza, única e irreemplazable. Para el rey es la voz de la libertad: sale del palacio hacia el espacio exterior y ahí se mezcla con la muchedumbre… La primera cosa que hay que recordar es que el rey no es el monarca tradicional, sino un tirano totalitario moderno: el rey tradicional no se preocupa de su entorno, arrogantemente lo ignora y les deja las preocupaciones y el cuidado de prevenir una conspiración a sus ministros; es el líder moderno el que se obsesiona por la conspiración. Es por esto por lo que la fórmula perfecta del estalinismo, del sistema de hermenéutica paranoide infinita, es «gobernar es interpretar». Así que cuando el rey es seducido por la voz cantante de una mujer que pronuncia placeres vitales inmediatos, esto evidentemente (aunque, desafortunadamente, no para el propio Calvino) es una fantasía; precisamente el tipo de fantasía de escapar del círculo cerrado de representaciones y de volver a unirse al mero exterior de la presencia inocente de la voz femenina. No obstante, la fantasía del puro exterior, la fantasía del Uno original que antecede su inversión o incluso perversión por el orden simbólico, no es sino el exceso de la casa, que hace de prisión, autoespejeante de las representaciones. Lo que esta fantasía no acierta es la manera en que esta misma externalidad inocente de la voz ya está marcada por el espejo de las representaciones interpretativas. Esto es la razón por la que uno puede imaginarse cuál es realmente el final del relato, qué es lo que falta en el relato explícito de Calvino: cuando el rey sale del palacio, siguiendo la voz, es arrestado de inmediato, ya que la voz femenina era una treta de parte de los conspiradores para que abandonara la seguridad del

palacio custodiado.

Si uno traduce la moral de esta historia hacia la lengua de la filosofía, entonces se torna evidente que el Uno, el significante-maestro que supuestamente constituye el «don divino» de la inteligibilidad, no está exento del proceso de totalización. El problema obvio es que existen varios simulacros del Otro, varias oportunidades totalizantes que son inherentemente desestabilizadas porque solo se sostienen por la fantasía de un Uno original. En otras palabras, el «verdadero infinito» hegeliano es el infinito generado por la autorrelación de una totalidad, por el cortocircuito que convierte a la totalidad en un elemento de sí mismo (o, más bien, que convierte a un género en su propia especie), que convierte a la representación en parte de la misma presencia. El Uno es incluido en el acto de excluirlo. Se convierte en la inclusión de la exclusión, es decir, la inversión de sí mismo. Esta inversión ocurre al interior de la totalidad: primero, un elemento paradojal (que no es un elemento propiamente tal de la estructura de la posición

[set-structure] aparentemente omniabarcativa en cuestión) es designado como trascendental, y segundo, este elemento paradojal es arrastrado hacia la totalidad en un acto de cierre. La imposibilidad de reconciliar trascendencia y cierre es lo que motiva la afirmación hegeliana de que la totalidad no es completa, que constantemente tiene la necesidad de su realización a(l interior de) la finitud. Lo infinito no es que desde siempre ya esté establecido, sino que resulta ser el resultado de un exceso de inteligibilidad[2] .

Esta estructura también puede hacerse a propósito del concepto debidamente dialéctico de abstracción: lo que hace que la «universalidad concreta» de Hegel sea infinita es que incluye las «abstracciones» en la misma realidad concreta, como sus constituyentes inmanentes. Para Hegel, el movimiento elemental de la filosofía con respecto a la abstracción consiste en abandonar el concepto de abstracción derivado del sentido común empirista como un paso que se aleja de la riqueza de la realidad empírica concreta con su multiplicidad irreductible de rasgos distintivos: la vida es verde, los conceptos son grises, ellos disecan y mortifican la realidad concreta. (Esta noción derivada del sentido común incluso tiene su versión pseudofilosófica, de acuerdo a la que tal «abstracción» es una característica de la mera comprensión, mientras que la «dialéctica» recupera la riqueza de la realidad). El pensamiento filosófico propiamente tal comienza cuando nos damos cuenta de cómo tal proceso de «abstracción» es inherente a la misma realidad: la tensión entre la realidad empírica y sus determinaciones conceptuales «abstractas» es inmanente a la realidad, es un rasgo de las cosas mismas. Ahí reside el acento antinominalista del pensamiento dialéctico (junto

como la introspección básica de la «crítica de la economía política» formulada por Marx es que la abstracción del valor de una mercancía es su elemento constituyente «objetivo»).

Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿qué es un autodespliegue dialéctico de un concepto? Imagínense, como punto de partida, que nuestro ser está atrapado en una situación empírica compleja y confusa, que tratamos de comprender con tal de poner algo de orden en ella. Dado que nunca partimos del punto cero de la pura experiencia preconceptual, comenzamos con el doble movimiento de directamente aplicar los conceptos abstractos-universales a nuestra disposición a la situación. La analizamos y comparamos sus elementos con nuestra experiencia previa, generalizando, formulando universales empíricos. Tarde o temprano nos damos cuenta de inconsistencias en los esquemas conceptuales que empleamos con tal de comprender la situación: algo que debería haber sido una especie subordinada parece abarcar y dominar el campo completo, diferentes clasificaciones y categorizaciones chocan, sin que seamos capaces de decidir cuál es «verdadera», etc.

¿En qué, entonces, reside el carácter único de Hegel? Los pensamientos de Hegel representan el momento del paso entre la filosofía como un discurso del Amo (la filosofía del Uno que totaliza la multiplicidad) y la antifilosofía (que afirma lo Real que escapa a la aprehensión del Uno). Por un lado, claramente rompe con la lógica metafísica del contar-para-Uno; del otro, no permite ningún exceso externo al campo de las representaciones conceptuales. Para Hegel, la totalización-en-Uno siempre falla, el Uno siempre desde ya está en exceso con respecto a sí mismo, es él mismo la subversión de lo que aspira a alcanzar y es esta tensión interna al Uno, esta dualidad que a su vez convierte al Uno en uno y simultáneamente lo disloca, es esta tensión la que es el movens del proceso dialéctico. En otras palabras, Hegel efectivamente niega que ahí hay un Real externo a la red de representaciones conceptuales (que es la razón por la que regularmente es malinterpretado como un idealista absoluto en el sentido del círculo autoencerrado de la totalidad del Concepto). No obstante, lo Real no desaparece aquí en el juego autorreferencial de representaciones simbólicas: retorna con ganas como la brecha inmanente o el obstáculo debido al que las representaciones nunca pueden totalizarse a sí mismas, debido a lo que son «no-Toda(s)»[21].

En nuestro encuadre mental espontáneo desestimamos semejantes inconsistencias como signos de la deficiencia de nuestra comprensión: la

realidad es demasiado rica y compleja para nuestras categorías abstractas, nunca seremos capaces de desplegar una red articulada de conceptos capaz de capturar su riqueza completa… Sin embargo, una vez que desarrollamos un sentido teórico refinado, tarde o temprano notamos algo extraño e inesperado: no es posible distinguir claramente las inconsistencias de nuestro concepto de un determinado objeto de las inconsistencias que son inmanentes a este objeto mismo. La cosa misma es inconsistente, llena de tensiones, comprendida en una lucha entre sus diferentes determinaciones y el despliegue de esas tensiones, esta lucha es lo que lo hace «viva». Tomemos un estado particular: cuando falla es como si sus rasgos característicos particulares (específicos) estuvieran en tensión con la idea universal del estado. O tomemos el cogito cartesiano: la diferencia entre yo como una persona particular, inserta en un mundo de vida particular y yo mismo como sujeto abstracto es parte de mi identidad particular, debido a que actuar como un sujeto abstracto es un rasgo que caracteriza a los individuos en la sociedad occidental moderna. La realidad conceptual no se opone a la realidad empírica. No es que simplemente podamos ingresar a un mundo consistente en sí al que luego le aplicamos un sistema estructurado de creencias. La idea en sí ya es la aplicación de una estructura conceptual, una manera de describir nuestra posición en el mundo, lo que Gabriel en su capítulo llamará una «mitología constitutiva».

La transición de Kant a Hegel puede ser formulada como el paso desde el concepto de un Real sustancial hacia el Real puramente formal. Lo Real formal es la brecha inmanente al interior de las coordenadas de la representación. Otra figura clave de la filosofía del siglo XIX, Schopenhauer, también contribuyó a esta transición con su interpretación de la cosa noumenal como voluntad. Lo incognoscible kantiano que escapa a nuestra aprehensión cognitiva resulta ser la esencia ontológica de la cognición. Intencionalidad, es decir, nuestra referencia a determinados objetos en el mundo, es dirigida por la voluntad, por lo noumenal mismo, que se objetiva a sí en nuestro referirnos a determinados objetos. Lo que ocurre en Hegel es que lo Real es profundamente desustancializado: no es la X

trascendental que resiste a la representación simbólica, sino la brecha inmanente, la ruptura, la inconsistencia, la «curvatura» del espacio de la representación como tal.

Uno de los argumentos antihegelianos más destacados nos recuerda el hecho del quiebre posthegeliano: ni el partisano más fanático de Hegel puede negar que algo cambió después de Hegel, que una nueva era del pensamiento comenzó que ya no puede ser entendida al interior de la

explicación del propio Hegel de la

mediación conceptual absoluta; esta ruptura ocurre en diferentes maneras, desde la acepción de Schelling del abismo de la voluntad prelógica (luego vulgarizada por Schopenhauer) y la insistencia de Kierkegaard en el carácter único del destino y de la subjetividad, pasando por la acepción de Marx del proceso vital socio-económico actual hasta el concepto freudiano de una pulsión de muerte como repetición que persiste más allá de cualquier mediación dialéctica. Algo ocurrió después de Hegel, hay una división entre el antes y el después, y mientras que uno puede argumentar que Hegel ya anuncia este quiebre, que él es el último de los idealistas metafísicos y el primero de los historicistas posmetafísicos, uno no puede realmente ser un hegeliano después de ese quiebre.

El hegelianismo perdió su inocencia para siempre. Actuar como un pleno hegeliano hoy en día es lo mismo que escribir música tonal luego de la revolución de Schönberg.

La estrategia hegeliana predominante que emerge como reacción a esta imagen de espantapájaros de Hegel el Idealista Absoluto, es la imagen «desinflada» de Hegel, liberada de cualquier compromiso ontológico-metafísico, reducido a una teoría general del discurso y de la normatividad constitutiva del discurso. Esta aproximación puede ser ilustrada por los así llamados hegelianos de Pittsburgh (Brandom, McDowell): no ha de sorprender que Habermas alabe a Brandom, dado que Habermas también directamente evita aproximarse a la «gran»

pregunta ontológica («¿son los seres humanos realmente una subespecie de los animales, tiene razón el darwinismo?»), la pregunta por Dios o la naturaleza, o por el idealismo o el materialismo. Sería fácil demostrar que la evitación neokantiana de parte de Habermas del compromiso ontológico es en sí necesariamente ambigua: mientras que los habermasianos tratan al naturalismo como el secreto obsceno que no es admitido públicamente («por supuesto que el hombre se desarrolló a partir de la naturaleza, por supuesto que Darwin tenía razón…»), este secreto oscuro es una mentira, encubre su figura profundamente idealista del pensar (los trascendentales a priori de la comunicación que no pueden ser deducidos del ser natural). La verdad se oculta y al mismo tiempo se manifiesta a través de la forma: mientras que los habermasianos en secreto piensan que realmente son materialistas, la verdad reside en la forma idealista de su pensamiento. Con tal de decirlo de manera provocadora, los habermasianos tienden a ser realistas en la forma republicana. Reducen al naturalismo a una

hipótesis fructífera que parece ser inevitable, dado que el discurso contemporáneo se ha comprometido con una imagen científica del mundo. Pero ser un naturalista verdadero no implica suscribir la ficción necesaria, sino creer realmente en el materialismo. En otras palabras, no es suficiente insistir en que

Kant y Hegel tienen algo que enseñarnos sobre el reino de la normatividad que acontece en el más amplio dominio del reino de la naturaleza. Al contrario, es importante reapropiarse del Idealismo alemán en una mayor medida. Si es que el discurso, la representación, la mente o el pensamiento en general no pueden ser opuestos de manera consistente a lo real sustancial que supuestamente está dado de antemano, independientemente de la existencia de creaturas que trafican con conceptos, entonces tenemos que morder la bala del idealismo: necesitamos un concepto para el mundo o para lo real que sea capaz de dar cuenta de la replicación de la realidad al interior de sí mismo[22].

Nuestras teorías sobre el mundo como tal son parte del mundo. Nuestro(s) sistema(s) de creencias no son entidades trascendentales que ocupan un espacio deontológico meticulosamente distinguido del espacio ontológico que mejor es descrito en el lenguaje de la física. Creemos firmemente que la imagen

«desinflada» de Hegel no es suficiente. El fetichismo de la cuantificación y de la forma lógica que prevalecen en la mayoría del discurso filosófico contemporáneo se caracteriza por una falta de reflexión sobre su constitución. Es nuestro objetivo desmontar esta falta y argumentar que necesitamos un Idealismo poskantiano del siglo XXI que, por supuesto, no estaría restringido geográficamente. La era del Idealismo alemán pasó, pero la era del Idealismo poskantiano recién empezó (con el neohegelianismo como su primer error necesario).

Capítulo 1. El ser mitológico de la reflexión. Un ensayo sobre Hegel, Schelling y la contingencia de la necesidad

Markus Gabriel

Cualquier cosa con que nos encontremos en el mundo y a la cual somos capaces de referirnos mediante un término singular, es decir algo a lo que le concedemos existencia, es parte de un cierto dominio. Los cuadros renacentistas pertenecen a un dominio diferente que nuestros propios sentimientos y estados mentales. Los estados nacionales pertenecen a un dominio diferente que las partículas físicas

o, digamos, la flora y fauna del Amazonas. Así, si lo que llamamos el «mundo» o el «universo» es algún tipo de totalidad, entonces tenemos que estar de acuerdo en que es primariamente una totalidad hecha por subconjuntos, un dominio de objetos. No puede simplemente ser la totalidad de los elementos (digamos las partículas espacio-temporales), porque es una característica esencial del mundo el ser accesible a través de varias descripciones. Cualquier intento de reducir el mundo a un dominio de objetos, a saber, cualquier variedad de un monismo óntico naïf, necesariamente fracasa porque no puede dar cuenta de su propio proceso de edificación de teoría, su propia operación de destacar un subconjunto del mundo y disponer sus elementos de una manera particular (y, por ende, contingente). Para superar esta disyunción lógica irresoluble habría que incluir la actividad de presentar los elementos al interior de sus elementos, lo que es imposible mientras que los elementos estén determinados al interior de un dominio dado, es decir, mientras sean verdaderos elementos.

Si decimos de algo que existe, entonces necesariamente nos referimos a un objeto determinado. Incluso objetos elusivos que exhiben predicados vagos son objetos determinados en un sentido supraordenado: son/están determinados como indeterminados. Esta simple reflexión aparentemente nos habilita a decir que el mundo está hecho por objetos, cuya determinabilidad es investigada en un

discurso adecuado que cuantifica un dominio relevante de objetos.

Sin embargo, el problema con todo este hilo argumentativo es que olvida dar cuenta del hecho evidente de que siempre se refiere al dominio de objetos como objetos supraordenados. El mismo discurso en el que somos capaces de distinguir entre dominios genera un dominio supraordenado de estos dominios.

Este regreso necesariamente se detiene una vez que alcanzamos el nivel del dominio de todos los dominios, es decir el verdadero concepto del mundo. En este punto estamos atados a aceptar cierta variedad de monismo ontológico, es decir, la tesis de que hay un solo mundo (el dominio último de todos los dominios), una tesis que va en dirección contraria al monismo óntico que escoge su dominio preferido y lo define como el único dominio existente al trazar una línea nítida entre la aparición (todas las demás teorías) y la realidad (la única teoría general verdadera). El monismo ontológico, en última instancia, acomoda las diferentes visiones de mundo al interior del mundo, derribando la barrera entre el así llamado mundo externo independiente de la mente y sus representaciones en pensadores

finitos. El monismo ontológico se remite al hecho de que las varias formas de representación del mundo ocurren al interior del mundo de manera tal que el mundo tiene que ser capaz de un doblamiento ontológico: se duplica a sí mismo al interior de sí mismo. Las variedades clásicas del monismo ontológico (como las de Parménides, Platón y Plotino, para nombrar algunos ejemplos) reflejan esta idea argumentando que el ser y el pensamiento son uno y el mismo: el ser necesariamente se «expresa» a sí en el pensamiento, se vuelve consciente de sí[23]. Hegel busca reposicionar este doblamiento ontológico instalando el doblamiento al interior de un tercer término, a saber, al interior de la reflexión. El doblamiento es siempre ya un doblamiento interno. El ser no se manifiesta (contingentemente) en pensadores finitos, pero, al revés, depende de su doblamiento en el ser y la aparición. El ser deja de ser el nombre para la «cosa», para lo absoluto supuestamente independiente de nuestra actividad de referirse a ella. Se convierte en el verdadero nombre de una disyunción entre el ser y la aparición.

Si existir significa existir como un objeto al interior de un dominio, es decir, si la existencia presupone determinación [determinacy][24], entonces el dominio de todos los dominios no puede existir. De otra manera, sería un objeto al interior de un objeto y, por consiguiente, no sería el dominio de todos los dominios, porque habríamos formado un dominio supraordenado de todos los dominios que contiene el supuesto dominio de todos los dominios.

En otras palabras, no hay manera de referirse al dominio de todos los dominios mediante un lenguaje ordinario (proposicional). El lenguaje ordinario presupone sustancia, es decir objetos que pueden ser referidos a términos singulares (tales como «perro», la «Mona Lisa», «Roma», etc.)[25]. No obstante, el dominio de todos los dominios y, por ende, el mundo no puede ser referido mediante un término singular a no ser que pierda su estatuto ontológico de ser el mundo. Si el mundo no es un objeto del que podamos hablar, entonces ¿cómo nos la arreglamos para comprender la línea de pensamiento que estoy abriendo en este capítulo? ¿No me he referido al mundo en los últimos cinco párrafos?

La idea de que el último dominio al interior del que todo tiene lugar no es él mismo un lugar, sino el mismo vacío, de inmediato produce tribulación en uno.

Uno siente una experiencia vertiginosa bellamente narrada por Victor Pelevin en su novela Buddha's Litttle Finger. En una discusión irónicamente filosófica con un personaje llamado Chapaev

(obviamente una alusión a Vasily Ivanovich Chapayev, el famoso comandante del Ejército Rojo durante la Guerra Civil rusa), el protagonista, Pyotr Voyd (¡sic!), se da cuenta de que el dominio de todos los dominios «no es realmente un lugar». Confrontado con la pregunta de dónde se encuentra el universo, Pyotr entiende que en ninguna parte[2] .

Nuestra relación con los objetos, es decir intencionalmente, en último lugar es expuesta a la nada [nothingness], tal como Heidegger dice[27]. Sin embargo, esta Nada es el mundo mismo. Si el mundo mismo no existe, entonces ¿cómo podemos creer que los dominios incluidos en él pueden existir? ¿Hay alguna forma de evitar el nihilismo ontológico, es decir la afirmación de que nada realmente existe porque todo tiene lugar en ningún lugar y, por lo tanto, no tiene lugar en absoluto?

Como veremos a lo largo de este capítulo, el hecho de que el lenguaje falla vis-à-vis una Nada que todo lo engloba libera energías creativas que eventualmente anulan la Nada: esto es porque hay algo en vez de nada. La nada se convierte en algo en nuestra actividad constante de nombrar el vacío. Para ser más preciso, el vacío por supuesto que no es ni siquiera el vacío, ya que «el vacío» no es sino otro término singular al interior de la cadena de significantes. No hay forma de referirse a el vacío, es decir, si no hay manera de obtener acceso a cualquier tipo de trascendencia, entonces ni siquiera podemos referirnos al vacío describiéndolo como el vacío. El «vacío» precede, trasciende, rebasa (o comoquiera que decidan nombrar esta relación que no es una relación propiamente tal entre dos términos) a cualquier entorno apofántico, no puede ser

capturado al interior de ninguna esfera de inteligibilidad o de modelo cosmológico según lo llamo[28].

La diferencia entre el lenguaje y el paradojal dominio de todos los dominios (tradicionalmente conocido por el nombre de «lo absoluto») genera discursos.

Los discursos eligen un dominio de objetos por sobre otros con el objetivo de descubrir qué es lo que sucede en un dominio en particular. No obstante, seleccionando un dominio por sobre otro, generan lo absoluto gatillando su retirada. Cualquier intento de determinar nuestra posición al interior del mundo y, por lo tanto, cualquier intento de alcanzar [catch up] al mundo a través del lenguaje, genera un conjunto de certezas de trasfondo (objetivas) en el sentido de Wittgenstein, un conjunto de presuposiciones inaccesibles que gobiernan los discursos. Cada vez que tratamos de determinar las

presuposiciones que gobiernan un discurso por sobre algún dominio de objetos u otro, ipso facto gobernamos presuposiciones supraordenadas que gobiernan nuestro metadiscurso hasta el punto de que nunca somos capaces de formular algún metalenguaje plenamente autotransparente[2] . Sin embargo, discursos necesitan incesantemente estabilizar sus precondiciones con tal de defenderse contra la amenaza constante de indeterminación absoluta.

La amenaza de indeterminación absoluta es el origen de las narraciones mitológicas acerca del origen del mundo. Todas estas narraciones buscan articular las condiciones de posibilidad del lenguaje transponiendo las diferencias internas al lenguaje entre él mismo y lo absoluto (es decir, entre la forma y el contenido) hacia algún orden natural al que se le supone que determina el lenguaje desde el exterior. En este contexto, Wittgenstein escribe que cualquier sistema doxástico, es decir cualquier sistema de creencias, crea una «mitología» de fondo o una «imagen del mundo»[3] . No hay forma de trascender una mitología dada sin generar otra. Esto es porque todo lenguaje (incluyendo la propia «forma de presentación» [Darstellungsform]

wittgensteiniana) incluye una mitología: «Toda una mitología está depositada en nuestro lenguaje»[31].

Heidegger también se refiere a la inviolabilidad de las imágenes de mundo como el sine qua non de determinación en su La época de la imagen del mundo. En nuestra época de la imagen del mundo, el condicionamiento mitológico de nuestra experiencia se esconde detrás de la mitología de la desmitologización. El mundo parece estar completamente desencantado; hemos superado las sociedades tradicionales al abandonar los valores basados en la autoridad, etc.

Esta historia es una historia de las piedras angulares de nuestra mitología que cree en la capacidad científica, de la racionalidad instrumental de trascender la historicidad. Se ciega ante la posibilidad de que la verdadera era del mundo como una imagen, lista para ser manipulada, puede ser, ella misma, una imagen del mundo, a saber, la imagen del mundo de la imagen del mundo.

Schelling, Heidegger y Wittgenstein coinciden en que la reflexión inevitablemente está amarrada a una serie de expresiones discursivas finitas de ella misma, generando marcos imaginarios, mitologías. Aquellos marcos usualmente no son reflexionados y no pueden ser reflexionados completamente: cualquier intento de alcanzar semejante reflexión totalizante simplemente genera otro mito, un imaginario

diferente, otra imagen que tarde o temprano nos mantendrá cautivados[32]. La incompletitud no puede superarse porque es una condición de posibilidad de determinación y, por lo tanto –paradojalmente–, de finalización [completion]. En este sentido, Schelling, Heidegger y Wittgenstein argumentan que no hay una metateoría última, no hay un punto de vista fuera de los límites del lenguaje.

Y aun así, muchos filósofos –como Hegel o Badiou en nuestros tiempos– se creen capaces de expresar la «forma absoluta de la presentación»[33]. Aun cuando la reflexión en Hegel también falla hasta el punto de que descubre que depende de desarrollos naturales y espirituales al interior de la esfera de lo finito, sin embargo afirma descubrir «la verdad tal como es, sin velo alguno y en su propia naturaleza absoluta»[34]. Por cierto, él no está dispuesto a admitir este fracaso de la reflexión. Aunque se puede argumentar (como de hecho lo haré) que está implicado por su propia reflexión, este fracaso es perdido por el propio Hegel, dado que él asocia la insistencia en el fracaso con el desafío romántico de que en sus ojos la obcecación insiste en lo incompleto.

El objetivo de este capítulo es de naturaleza sistemática y no histórica. No voy a aventurarme en repetir lo que Schelling y Hegel dijeron en una lengua diferente.

Ni siquiera creo que esto sea posible. No hay tal cosa como la filosofía de Schelling o Hegel ahí afuera en los textos, lista para ser descubierta por el historiador de la filosofía. Dicho punto de vista acerca de la relación entre el texto y su significado es predicado por una variedad de presuposiciones hermenéuticas y metafísicas ingenuas que afortunadamente no comparto. Las ideas filosóficas no están ahí afuera como piedras, sino que son creadas discursivamente. La filosofía es un negocio enteramente creativo, una introspección alcanzada por Nietzsche y Deleuze de manera irreductible. Esto

asimismo vale para las ideas que extraemos de los textos clásicos de las diversas tradiciones de la filosofía. Cualquier lectura de un texto filosófico repite el texto en el sentido deleuziano de «repetición»: retroactivamente genera una diferencia mínima en nuestra comprensión, que es por qué comprender siempre implica comprender de manera diferente. O, con tal de pedir prestada la famosa oración de Gadamer, «basta con decir que comprendemos de manera diferente, si es que siquiera comprendemos»[35].

Dado que reconstruiré los contornos de la crítica de Schelling a Hegel,

parece importante indicar que la crítica de Schelling es apenas conocida, por no hablar de su aprecio en el contexto de la filosofía anglófona. Mientras que la filosofía de Hegel disfruta incluso de una mejor reputación debido a las perspectivas de su renovado interés pragmático y semántico, Schelling sigue siendo en gran parte marginal. A pesar de algunos esfuerzos recientes en la literatura alemana sobre Schelling, que comienza con el trabajo pionero de Wolfram Hogrebe sobre Predication and Genesis, la variedad del monismo ontológico, propuesta por Schelling, tiene la mala reputación de ser intraducible en términos contemporáneos[3] . Esto es porque solo ha habido unos cuantos intentos de reconstruir la crítica del Schelling tardío a Hegel[37]. No obstante, la mayoría de los autores tienden a desestimar el criticismo de Schelling por considerarlo poco profundo o que no viene al caso concentrarse en su discusión admitidamente superficial del sistema hegeliano en sus clases/conferencias de Sobre la historia de la filosofía moderna[38]. Sin embargo, esta aproximación se pierde el material más rico y las introspecciones profundas esparcidas en la filosofía tardía de Schelling, por ejemplo, a través de sus cursos impartidos en Múnich y Berlín sobre la Filosofía de la mitología y la Filosofía de la revelación[3] .

Manfred Frank ha argumentado de manera convincente que la diferencia entre Schelling y Hegel en última instancia reside en sus diferentes concepciones de la relación entre el ser y la reflexión[4] . Mientras que Hegel sostiene que el ser es un aspecto (Moment) de la reflexión que al final se hace plenamente transparente al interior del Concepto de raíz autorreferencial, Schelling mantiene que esa reflexión depende de y, por consiguiente, es necesariamente secundaria a lo que él llama «ser no-prepensable [unvordenklichesSeyn]»[41]. En otras palabras, Schelling subraya que el hecho de que la reflexión necesariamente indica el bruto facto de la existencia, que es per se inexplicable (indeterminable) en términos lógicos. En última instancia depende de «lo que es desigual a sí mismo

[das sich selbst Ungleiche]»[42], una forma de dependencia a la que Schelling también se refiere bajo el título de «el principio ominoso»[43]. Este mismo

principio ominoso se expresa en los varios disfraces de la mitología desde la mitología antigua (egipcia, griega, india, etc.) hasta la ideología contemporánea basada en el imaginario científico.

Es precisamente en este sentido que debemos entender la importancia de la mitología en la crítica de Schelling a Hegel. La mitología denomina el crudo hecho de la existencia de un espacio lógico, del

que no puede darse cuenta en términos lógicos. Se relaciona con energías subsemánticas (asémicas) que organizan nuestro campo de experiencia estableciendo vínculos entre los elementos de la experiencia, que, de hecho, solo se convierten en elementos de la experiencia después de que todos los vínculos han sido establecidos. Los elementos, por lo tanto, son generados retroactivamente: una vez que se establece (un) espacio lógico, automáticamente será capaz de discernir elementos a su alcance.

El punto de Schelling se asemeja a una observación de Badiou: los valores de las variables lógicas (y, por ende, la existencia desde un punto de vista lógico) no pueden ser determinados por estas mismas variables. El que realmente haya caballos, piedras o elefantes es algo que no puede ser determinado con el mero recurso a nuestros conceptos. Sin embargo, incluso si no hay una forma lógicamente consistente para referirse a las condiciones ontológicas lógicas, esto no necesariamente implica el carácter absoluto de la reflexión. Con tal de siquiera hacer sentido a partir de la objetividad, tenemos que admitir que tiene que haber algo que no puede ser absorto en el cierre de la reflexión sobre sí: cualquier explicación de la objetividad que trata de excluir falibilidad de su concepto de verdad es indefendible.

Cualquier similitud entre Schelling y Badiou llega a un fin definido una vez que consideramos la profunda identificación platónica, de parte de Badiou, de un discurso absoluto (que está basada en la teoría de conjuntos), Schelling argumenta a favor de una heteronomía mitológica de reflexión. Para Schelling, la reflexión un resto [Rest] mitológico indeleble tiene un origen mitológico del que nunca puede deshacerse del todo. En otras palabras, Schelling sostiene que cada proceso de formación de teoría que apunta a sostenerse en sus propias precondiciones necesariamente mistifica. Y este fracaso necesario se debe a la misma naturaleza de la reflexión[44].

Además, la reflexión no es capaz de aprehenderse a sí misma, porque siempre ya accede a sí a través de cierta descripción, es decir, al interior del alcance de un

campo de sentido entre otros. El atraso de la reflexión (que justamente estoy tratando de poner en palabras), no obstante no puede ser descrita sin volver a fallar. No hay una exposición última de la finitud de la reflexión, debido a que cualquier exposición implica una demanda paradojal de infinitud[45].

La reflexión siempre ya es el resultado de un determinado marco cuya determinación no es, a su vez, el resultado de la reflexión. El ser

precede a la reflexión porque la reflexión está basada en una experiencia que Wolfram Hogrebe acuñó como «el trauma de Dios [Gottesschock]»[4] . Este trauma tiene lugar tan pronto que la conciencia aspira a adquirir un sostén respecto de sí misma. En este acto de autoconstitución se pierde a sí mismo, porque se convierte en otro de sí. Este otro retorna bajo la forma de los dioses y persigue a la conciencia a lo largo de su historia.

Con tal de examinar la reevaluación crítica, de parte de Schelling, de la esencia de la reflexión, o sea de su mero «estar ahí», uno debería empezar con una reconstrucción sistemática de la afirmación hegeliana, que compite con la anterior, a saber, aquella de que nada existe fuera de aquel proceso de formación de edificios que Hegel concibe bajo el encabezado de «reflexión». El ser es el efecto de la incapacidad de la reflexión de plenamente reflejarse a sí misma. Si por «ser» entendemos lo que es en sí mismo, lo que descubrimos en un discurso apto para la verdad, entonces tenemos que aprender la lección crucial de la Fenomenología del espíritu hegeliana, a saber, que el en sí mismo es solamente en sí mismo para nosotros. Nosotros determinamos el ser a través [over against]

de la reflexión de manera que el ser para nosotros resulta ser una coagulación de la reflexión. Si seguimos sosteniendo que tiene que haber un ser previo a la reflexión, entonces este en sí mismo nuevamente es en sí mismo para nosotros.

La reflexión, por lo tanto, se divide en ser y reflexión de manera tal que tiende a no ser consciente de esta misma operación con tal de asegurar su mismo ser. Un análisis más pormenorizado, sin embargo, revela que la reflexión nunca encuentra algo que no sea ella misma, de modo que este es «el movimiento de nada hacia nada, y de vuelta hacia sí mismo»[47].

Para Hegel, por ende, el ser nunca es inexplicable; si uno piensa que no puede comprender la realidad, ¡es porque uno no está reflexionando adecuadamente!

Las sorpresas son tan solo el resultado de una reflexión equivocada. La reflexión apunta a tomar posesión de sus propias precondiciones apropiándose constantemente de ellas. La reflexión en Hegel, por consiguiente, radicaliza el proyecto de la subjetividad moderna a incluir al ser en los límites de la

representación. Tal como en Kant, Reinhold y el joven Fichte, el ser es reducido a ser posicionado al interior de las coordenadas de la

representación. La célebre afirmación kantiana que «ser no es un predicado real» se basa en su concepto de ser como la «posición de una cosa»[48]. Ser es ser posicionado como un objeto de una experiencia (posible). Si realmente hay algo ahí afuera en el campo de la experiencia, es decir algo que trasciende los límites del sentido, eso es algo que nunca puede ser afirmado ni negado porque no tenemos los medios para sustanciar cualquier compromiso ontológico trascendental[4] . Las coordenadas de la representación determinan qué es lo que puede haber: «las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético a priori[5] ». Para Kant, esto significa que las «condiciones a priori de una experiencia posible en general son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de objetos de la experiencia»[51].

El sujeto moderno se posee a sí mismo como autorreflexión sin trabas ni restricciones, que, por consiguiente, descartando la amenaza de heterautonomía, solo deja la teonomía. Y aun así, como Schelling y Hegel hacen notar, no puede dar cuenta adecuadamente del hecho de su propia existencia. En efecto, la misma idea de un ego solipsista libremente flotante que construye al mundo desde la nada resulta ser intrínsecamente incoherente en cuanto caemos en la cuenta de que el mismo sujeto se convierte en parte del mundo, parte de la misma Nada que supuestamente debe transformar en un mundo. El mismo sujeto es parte del mundo que construye a partir de la nada porque es representado al interior del contexto de la teoría epistemológica que daría cuenta de la objetividad de la experiencia. El mismo sujeto supuestamente incondicionado constituye, por ende, condiciones afirmando su posición en tanto sujeto incondicionado.

El sujeto se reduce a una representación entre todas las demás en la misma actividad de su cognición autodirigida. Por lo tanto, erra al intentar aprehenderse a sí mismo. Para ponerlo en palabras de Wittgenstein: «¿Dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico? Dices que ocurre aquí enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo no lo ves realmente. Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo»[52].

No es de sorprender que el problema de la reflexión juegue un rol importante en (la teoría del) cine: en principio, es imposible ver la cámara real que graba la película. Incluso si una cámara es mostrada en una película (lo que es un tropo autorreferencial estándar del cine) e incluso si la cámara que graba una escena es

vista en un espejo, no vemos la cámara real cuando la vemos en una película. La cámara en una película es solo un poco la cámara que graba la película, así como la imagen mental de un elefante lo es de un elefante. El aparato real que habilita la aparición del mundo de una película no puede aparecer al interior del mundo de una película.

Dieter Henrich, Manfred Frank y Dieter Sturma, entre otros, argumentaron que el dilema de la cognición autodirigida puede ser resuelto si adecuadamente damos cuenta de la primacía de una conciencia de sí no-conceptual que precede a la autocognición reflexiva. El concepto maestro del idealismo temprano de la

«intuición intelectual» parece respaldar esta posición[53]. Pero, como Fichte, Schelling y Hegel no tardaron en advertir, el postulado de una intuición intelectual no ayuda porque él mismo está formulado en un lenguaje discursivo, no-intuitivo, es decir, al interior del ámbito de una teoría. La supuesta inmediatez y unidad original de la conciencia de sí es mediada por la duplicidad subyacente del sujeto y objeto presupuesta en toda teoría que no es absolutamente autorreferencial. E incluso si una teoría alguna vez puede arreglárselas para convertirse en descaradamente autorreferencial, todavía presupondría una ruptura interna. Y esto significa que la inmediatez solo se convierte en destacada si es perdida, dado que es perdida en el mismo acto de hablar, pensar y teorizar sobre ella. Es desplazada: en vez de permanecer en la posición de la unidad original que precede la esfera de la división conceptual (del juicio), se convierte en una promesa vacía de trascendencia, es decir en un postulado según Hegel argumenta convincentemente en contra de Fichte en el Ensayo sobre la diferencia. El sujeto ingresa al reino del deber (del «Sollen») como consecuencia de su decisión de aprehenderse a sí mismo. Debe ser algo en lo que aún no se ha convertido, tiene una aprehensión prediscursiva de su unidad perdida que intenta exhibir al interior del mundo. Podríamos decir que el sujeto siente la «ansia» de («Trieb», «Sehnen») de convertirse en parte del mundo, de manifestarse al interior del mundo, tal como el cine desde los sesenta y setenta se vio constreñido a experimentar con la posibilidad de crear un mundo cuyos elementos representan el mismo acto de la creación.

El punto crucial de Hegel es que cualquier realidad supuesta que trasciende el reino, conceptualmente mediado, de la diferencialidad es tan solo un efecto secundario de la mediación conceptual, una expresión del intento fallido de la reflexión de aprehenderse a sí misma. Žižek, acertadamente, recapitula lo anterior al decir que de acuerdo a Hegel

la realidad no conceptual es algo que emerge cuando el autodesarrollo del concepto queda atrapado en una inconsistencia y se vuelve no-transparente para sí mismo. Dicho brevemente, el límite se transpone de lo exterior a lo interior: hay una Realidad porque y en la medida en que el Concepto es inconsistente, no coincide consigo misma[54].

La lectura estándar del Fichte y Schelling tempranos considera que están enredados en la paradoja del nihilismo célebremente diagnosticada por Jacobi: o el sujeto no es algo determinado, algún punto trascendental paradojalmente evanescente, o es, él mismo, un objeto entre otros. Si no es algo determinado, entonces no podemos aprehenderlo en absoluto, ni siquiera como algo incondicionado, sin con esto determinarlo. Si es algo determinado, entonces se disuelve completamente en sus propios productos. Dado que el mundo de los objetos es determinado como el ámbito puramente causal de espacio y tiempo (en Kant) o incluso como una Nada comparada al sujeto creativo (en Fichte y el Romanticismo alemán), el ego se aniquila a sí en el mismo acto de su autodeterminación como centro puramente creativo. Esto es, tan pronto como el centro creativo sobre el que su determinación supuestamente gira es determinado (aunque sea como el centro creativo indeterminable), es perdido. O puede convertirse en parte de un orden de mundo determinado que crea objetivándose a sí mismo o puede buscar refugio en una negación eterna de su objetividad, a través de esto perdiendo cualquier determinación, incluso la de estar indeterminado[55].

La trascendencia del ego permanece ambigua precisamente porque nunca puede ser reclamada. Tenemos que erradicar toda creencia firme en la posibilidad de aprehender lo absoluto como un principio estable. En su lugar tenemos que practicar la deconstrucción de la mediación conceptual –lo que Fichte llama «la aniquilación del concepto [Vernichtung des Begriffs]»[5] – una práctica (en principio incompletable) que anticipa la situación posmoderna del aplazamiento infinito. Lo absoluto, por lo tanto, se convierte en la actividad de aplazar. El punto de Fichte no es la erradicación de cualquier creencia en la posibilidad de aprehender lo absoluto (el en-sí), sino la introspección brillante de que lo absoluto es el mismo aplazamiento. La distorsión de lo absoluto en el medio de la relatividad conceptual es lo absoluto mismo. Acogiendo este discernimiento,

Fichte evita la trampa de la reificación al establecer un monismo metodológico en vez de uno óntico. Argumenta que la unidad de lo absoluto consiste en la misma actividad de presentar su ausencia. Por ende, no es, él mismo, algo ausente, trascendente u oculto, sino el punto ciego de toda presentación como tal. Solo se manifiesta en la

retirada que no debe ser hipostasiada como la retirada de algo preexistente a la retirada. La retirada constituye un espacio en el que la cosa en su carácter esquivo puede aparecer.

El sujeto moderno está enredado en una serie de paradojas de la reflexión. La situación se volvió explícita en las teorías de Hegel y Schelling de la reflexión de segundo orden sobre la reflexión que deben ser leídas como un intento de superar las teorizaciones, dirigidas hacia el objeto, de Kant y del Fichte temprano. Kant y Fichte aún trabajan con un concepto de reflexión modelado según el paradigma cartesiano, en el que el pensamiento es opuesto al ser (material). El sujeto vuelca su mirada hacia el interior con tal de experimentar su alteridad radical del mundo exterior. A pesar de ellos, Kant y Fichte están comprometidos en la asunción de un sujeto cognitivo primario que es práctico (ético) debido a que sus poderes cognitivos son limitados. La primacía de lo práctico no se asume desde el comienzo, sino que resulta ser la consecuencia de la necesaria finitud del saber. Hegel y Schelling, sin embargo, argumentan de manera convincente que la brecha que constituye la primacía de la práctica postulada por Kant y Schelling corta más profundamente que la actividad del sujeto de distinguirse a sí mismo del mundo. Afecta la reflexión como una operación ontológica y no solamente como una operación epistemológica. Para ellos, la finitud es, por lo tanto, un evento ontológico.

En la primera parte de este capítulo argumentaré que Hegel desoculta la dialéctica de la subjetividad moderna en el capítulo sobre la «apariencia» de su Lógica de la esencia y que él también ofrece una solución al dilema epistemológico del sujeto moderno. Sin embargo, también argumentaré que el mismo Hegel cae en la tentación de la dialéctica de la subjetividad moderna debido a que falla en su intento de aplicar su propia reflexión sobre la finitud a ella misma. La misma finitud de la reflexión expuesta en su discusión de la reflexión es disuelta en la lucidez del Concepto. De esta forma, Hegel, en última instancia, le pierde el rastro a la finitud que él mismo descubre en su tesis revolucionaria de que «el ser es ilusorio [das Sein ist Schein]»[57].

En la segunda parte de mi capítulo reconstruiré los contornos de la tardía Filosofía de la mitología de Schelling. Aquí Schelling argumenta que la «idea»

[Idee] es el reino de la inteligibilidad. Contrariamente a la tradición de la autonomía absoluta, Schelling insiste en que el sujeto no es que se genere a sí mismo y, de ese modo, insiste en la característica de «arrojado» de nuestro ser-en-el-mundo. Encima de eso, Schelling

también sostiene que la actividad de determinación de parte del sujeto está determinada, ella misma, por la inalcanzable retirada del acontecimiento del ser, que Schelling llama el «ser inprepensable». Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Schelling sitúa la retirada primordial del evento en la mitología. La indispensabilidad de una mitología constitutiva de inteligibilidad como tal nunca puede ser vuelta plenamente transparente mediante la reflexión, el pensamiento o la poesía.

Para Schelling, el ser se convierte en la historia fragmentaria de imágenes y narrativas mitológicas, o, puesto de otra manera: el ser resulta ser dionisiaco. De hecho, argumentaré que el proceso de mitología que Schelling concibe bajo el nombre de «Dioniso» aún perdura. El trabajo que Heidegger y Wittgenstein están tratando de hacer cuando hablan sobre la «imagen del mundo» y la

«mitología» equivale a desarrollar las herramientas conceptuales necesarias para una teoría del ser mitológico de la reflexión contemporánea.

La indispensabilidad de la mitología constitutiva no descarta pensar lo absoluto, como sostiene Meillassoux, sino que, más bien, nos permite absolutizar la relatividad. La absolutización de la relatividad no se va sumando hasta un relativismo simple que afirma que todo (incluyendo esta afirmación) es relativo.

De lo contrario, afirma que todo es relativo a un absoluto, a algo que no puede ser relativizado, ni siquiera a la relación del conocimiento. Meillassoux, por ende, está equivocado cuando adscribe el «correlacionalismo» a los pensadores con los que trataremos aquí, es decir, la afirmación de que nada puede preceder el círculo de la identificación de la reflexión con el ser[58]. En la tercera parte de este capítulo argumentaré en contra de la afirmación de Meillassoux de que la contingencia es necesaria, reemplazándola por la aseveración, incluso más fuerte, de que la necesidad es contingente. Desde mi punto de vista, la contingencia de la necesidad, es decir la contingencia de orden superior, es la categoría modal adecuada de una nueva (filosofía de la) mitología.

1. Las apariencias: Hegel sobre la reflexión

Antes de que pueda llegar a la solución hegeliana del punto muerto de la subjetividad moderna, es necesario preparar el terreno para la discusión siguiente. En este contexto veremos cómo Hegel en realidad comprendió el problema del sujeto (planteado por Descartes, Hume y

Kant) de manera mucho más precisa que sus predecesores.

La filosofía de Fichte principalmente investiga las condiciones de posibilidad de la apariencia. En consecuencia, el Fichte tardío desarrolla los contornos de una teoría de la «apariencia absoluta», es decir de «una apariencia bajo la cual no hay ser sustancial»[5] . Fichte incesantemente reflexiona sobre y nos hace conscientes del hecho de que cada aseveración contenida en su propia teoría (y, para el caso, en cualquier otra teoría) es solamente la objetivación esclerótica, reificada de un proceso de formación de teoría llamado el «acción de hecho

[Tathandlung]» . Para estar seguro, cualquier análisis del capítulo de Hegel sobre la «Aparición» en su Ciencia de la lógica debe tener esto presente, debido a que es en gran medida el resultado del forcejeo de Hegel con la dialéctica de la filosofía de Fichte. Aquí Hegel desvela la dialéctica interna del intento de la reflexión de volverse absoluta.

Es característico de la filosofía moderna definir el pensamiento como la esencia del mundo. De acuerdo a la posición moderna de la reflexión, podemos estar completamente aislados del mundo, eternamente atrapados en un deseo incumplido de encontrarnos con el mundo. La respuesta moderna a la pregunta por la veracidad de la determinación de Descartes en adelante es que incluso si no sabemos si hay un mundo externo, aún somos conscientes de la estructura intencional de la representación (es decir, la existencia de un mundo interno). En efecto, Descartes es conocido por haber argumentado a favor de una asimetría epistemológica entre el mundo mental y el mundo externo; una asimetría entre el pensamiento y la carne que actualmente nos habilita a afirmar con absoluta certeza que hay representantes, o sea que hay una intención representacional, sin por ello saber que las condiciones de éxito de tal intención alguna vez realmente se cumplen [1]. Incluso si no podemos saber qué es real, al menos podemos saber que «todo el mundo está al interior de nuestra cabeza». Esto es lo que llamamos la posición moderna de la reflexión.

Es bastante notable ver al cine contemporáneo redescubrir la estructura, semejante a la de un sueño, de la experiencia y sustituirla por la interminable autodenegación irónica de la fragmentación posmoderna. El posmodernismo (en la totalidad de sus expresiones estéticas y filosóficas) se abstuvo de aseverar

cualquier posición metafísica. De lo contrario, el cine contemporáneo se caracteriza ampliamente por el retorno de la metafísica. Si asumimos que el arte/cine contemporáneo realmente refleja algo que

podríamos llamar el «estado de mente» general contemporáneo, entonces tenemos que aceptar que nuevamente estamos buscando una respuesta más plausible, más digerible, más soportable a nuestra falta de certeza sobre el mundo y su significado.

Muchas películas se graban en una luz trascendental, un fenómeno que Raoul Eshelman describe como «creación teística» [2]. Una variedad de ejemplos recientes puede que ilustren esta tendencia general, en particular The Chumscrubber (2005), dirigida por Arie Posin, y la nueva película de Francis Ford Coppola, Youth without Youth (2007), que está basada en una novela, propulsada por el misticismo, de Mircea Eliade.

Hacia el final de The Chumscrubber, en las pinturas simbólicas de un delfín azul se alcanza un punto de vista que trasciende la realidad, que parece un sueño, de la América del Norte suburbana. El alcalde Michael Ebbs en algún momento de la historia descubre sus energías artísticas que lo identifican como el creador teísta del universo suburbano. Siente una repentina necesidad de llenar las paredes con dibujos de delfines azules que literalmente representan la estructura de la ciudad (cuyo alcalde es él) como podemos ver en la toma final de la película desde el punto de vista de Dios. Podemos interpretar esto como la expresión de una añoranza de una unidad mística, de la armonía oculta en todas las cosas finitas (azul siempre es un símbolo de trascendencia, tal como las flores azules del Romanticismo; el periodo azul de Picasso; Terciopelo azul; The Man with the Blue Guitar de Wallace Stevens, etc.). Aquí, la unidad mística resulta ser una sinécdoque, un entrelazamiento infinito de estratos imaginarios de la vida fragmentaria del protagonista. A pesar de la ruptura turbulenta que experimentamos en nuestra vida personal y a pesar de la absoluta contingencia de los roles que interpretamos, en última instancia hay un trasfondo frente al cual representamos nuestras vidas.

El cine contemporáneo vuelve a la armonía metafísica después de la turbulencia posmoderna. Pero no debemos olvidar que esta «nueva armonía» perfectamente puede ser el reflejo de la autorreafirmación monista del capitalismo después de 1989, es decir después de la visión fragmentaria, relativista del posmodernismo acerca del mundo. La armonía, por lo tanto, está necesariamente fracturada, desgarrada e inculcada como ironía, tal como sucede en Heart Huckabees (2004) de David O. Russell, en la que dos fuerzas compiten por la salvación del héroe

del bellum omnium contra omnes capitalista: armonía metafísica con el universo (simbolizado por las prácticas «budistas» de Bernard y

Vivian) y existencialismo francés (representado por Catherine Vauban) en el sentido de una actitud agresiva, hedonista, que afirma la finitud más allá de la necesidad de un refugio metafísico. La película destaca el hecho de que no es autosuficiente, de que está condicionada por la diferencialidad suprimida por la armonía en última instancia violenta.

En Youth without Youth de Coppola, la distinción entre el sueño y la realidad es transgredida. El protagonista, un orientalista rumano de setenta años, es rejuvenecido después de ser impactado por un rayo. Como su sí mismo nuevo, más joven, se vuelve a juntar con su prometida perdida y extrañamente renacida, que lo había abandonado porque él dedicó toda su vida a descubrir los orígenes de la lengua. Su prometida resucitada resulta ser la reencarnación de una filósofa india antigua, hablante nativa del sánscrito, cuya alma misteriosamente regresa al origen de la lengua, de modo que el profesor obtiene acceso a material prehistórico a través del alma de su amada. Parece bastante obvio que el retorno de la prometida y el rejuvenecimiento (sexual) del profesor rumano solo ocurren en su fantasía mientras está muriendo en el hospital. Todo lo que ocurre después del rayo parece ser meramente fantasmagórico. Al final de su viaje a través del tiempo y espacio, el protagonista vuelve a Rumania y cuenta la alegoría filosófica de Shuang-Tse del rey y de la mariposa, en la que el rey no está seguro de si es una mariposa soñando ser un rey o al revés.

Sin entrar en detalles acerca de la interpretación de las películas mencionadas antes, al menos una cosa parece clara: la problemática cartesiana del sueño aún nos persigue, por muy naturalistas que queramos ser… Una razón para lo anterior es que la visión-de-mundo naturalista, científica, paradojalmente engendre su propia imposibilidad. Conduce hacia el escepticismo epistemológico al confiar en procedimientos científicos con tal de obtener una comprensión del todo. Al aseverar que todo lo que es (el caso) es natural (en el sentido de ser el caso en el universo descrito por la mejor teoría científica), define el pensamiento sobre la base de una construcción inductiva de la realidad.

Si no hay una verdad al por mayor, sino solo resultados científicos, es a su vez una verdad en bloque, una aseveración metafísica muy audaz, y acrítica, más encima. Sea como sea, uno también debería advertir que esta eterna recurrencia a la problemática cartesiana del sueño en la cultura popular, el arte y la epistemología parece carecer de un punto filosófico importante, que se volvió predominante en la filosofía moderna y del que explícitamente dio cuenta Kant y

sus sucesores idealistas, un punto que debemos recolectar, a saber, el

problema del mundo interno resultante del problema del mundo externo.

En el curso de la filosofía moderna de Descartes, pasando por el empirismo hasta Kant, el concepto de sustancia que precede o transciende la comprensión del sujeto se extravió. En algún momento, en particular en Hume, el sí mismo amenazó con disolverse en un manojo de representaciones porque también perdió su estatus sustancial como alma unitaria. La idea detrás de esta evolución es simple, aunque sea obviada por la mayor parte del debate contemporáneo sobre el sueño y la realidad y, en consecuencia, sobre el problema del mundo externo: si el sí mismo se representa a sí, ipso facto se convierte en una experiencia parecida al sueño, es decir una aparición de sí. El problema, por ende, no es tanto que el mundo fenomenal pueda ser una ilusión, una construcción al modo de un sueño de un ego solipsista omnipotente. Se piense lo que se piense sobre la soledad trascendental, al menos promete una satisfacción primordial de la posición imaginaria del narcisismo. El verdadero problema del mundo externo reside en el hecho de que conlleva un problema incluso más radical, a saber, el problema del mundo interno que solo estaba obrando implícitamente en el empirismo y que finalmente fue explicitado por Kant y sus sucesores.

El problema del mundo externo surge de cierta interpretación de nuestra comprensión intencional del mundo. Si nuestra relación para con determinados objetos en el mundo, es decir, nuestra relación para con las sustancias, está mediada conceptualmente y, por consiguiente, presupone la posibilidad de hacerlo bien o mal, entonces no podemos descartar cualquier supuesta representación de una sustancia de que estamos siendo engañados por sus apariciones. Si tan solo podemos comprender una sustancia a través de sus modos, entonces nunca podemos garantizar que la colección de ideas que creemos que es inherente a cierta sustancia realmente pertenece a esta. Ahora, si es que nos relacionamos para con nosotros mismos y nuestra posición al interior del entramado de creencias potencialmente verdaderas, o sea, que si tenemos creencias sobre nosotros mismos, eo ipso asumimos una posición con respecto a nosotros mismos en la que podríamos equivocarnos.

El sí mismo se convierte en un objeto entre otros tan pronto que es arrastrado hacia el interior de la esfera de la representación. Kant desarrolló este problema en su Primera crítica y su argumento es tan llano como contundente. Si es sí mismo fuera una sustancia, nuestro acceso cognitivo a él tendría que ser la

comprensión de una sustancia. No obstante, nuestro acceso cognitivo a cualquier sustancia es falible en la medida en que tiene que representar la sustancia en cuestión. Incluso si nos representamos a nosotros mismos, el sí mismo representado no es idéntico al sí mismo representado, dado que el sujeto de la experiencia nunca es idéntico con objeto posible de la experiencia alguno. Sea lo que sea el objeto de nuestro escrutinio, tiene que convertirse en un objeto entre otros, por lo que es determinado como tal en un contexto más amplio. Correlatos intencionales, es decir, objetos de la experiencia, generalmente son determinados en el marco más ancho de una visión-de-mundo, un entramado de mediaciones conceptuales mutuamente inclusivas o exclusivas.

[l]a intencionalidad, la intención objetiva, de la experiencia perceptiva en general –ya sea que potencialmente abra paso al saber o no– depende […] de tener el mundo en la mirada, en un sentido que va más allá de destellos del aquí y ahora. No sería inteligible que los episodios relevantes se presenten como destellos fugaces del aquí y ahora aparte de su ser relacionado a una visión-de-mundo más amplia [3].

De acuerdo a Kant, la misma idea de un mundo requiere que aquel esté determinado completamente, es decir, armado por cosas cuyas propiedades pueden ser expresadas como predicados en juicios. La actividad de juzgar, sin embargo, no puede ser comprendida por un predicado determinado, porque genera juicios, o sea funciones predicativas en primer lugar. La actividad de generación de elementos que se coordinan en juicios no es en sí misma o –con tal de emplear términos lacanianos– el sujeto de la enunciación nunca es idéntico al sujeto del enunciado. De hecho, el primero ni siquiera es parte del mundo, ya que el mundo es únicamente el resultado de la actividad sintética del juicio. La determinación del mundo, por lo tanto, depende de la actividad sintetizante del

«yo lógico» que nunca puede convertirse en parte del mundo. El principio constituyente de la experiencia propiamente dicho no puede ser experimentado.

Enfatizando esta introspección, Kant reduce el sí mismo cartesiano anterior al estado de un factor X de determinación, a una condición indeterminada de posibilidad de determinación. En sentido estricto, ni siquiera es determinado cómo se negó, sino solo cómo «ese yo o él (la cosa) que piensa» [4]. La actividad

constituyente de la experiencia es un resultado puesto fuera de

alcance. No tenemos comprensión alguna de lo que constituye nuestro mundo, aun cuando somos nosotros los que performamos la mentada constitución. El extranjero ominoso comienza a invadir la esfera del sujeto, amenazando su identidad desde el interior. Kant, por lo tanto, es uno de los primeros en percatarse de la posibilidad intimidante de una esquizofrenia semántica total inherente a la subjetividad trascendental anónima como tal. El sujeto es, él mismo, espacio en el que algo puede aparecer, el sitio abierto [offene Stelle] de Heidegger. Por esta razón, no puede aparecer él mismo en el escenario de su pintura del mundo. El sí mismo, por lo tanto, se convierte en una aparición. El sujeto asume la posición paradojal del mismo vacío, el cero se convierte en el Uno una vez que ingresa a la esfera de la representación sin siquiera ser capaz de rellenar su brecha interna entre su determinación (Uno) y su vacío (el cero).

Para Kant, la estructura ominosa del carácter relusivo del sí mismo, es decir, la nada del sujeto, en última instancia abre un espacio para el consuelo y la esperanza: si es que, en un principio, no podemos averiguar quién o qué somos realmente (nuestra sustancia), al menos tenemos el derecho de comportarnos como si moráramos en un reino inteligible de pura libertad gobernada por Dios… Por supuesto, nadie realmente ha tomado en serio esta opción en un sentido literal. Si Kant, de hecho, tuviera razón con su demanda epistemológica de finitud, o sea, si no pudiéramos saber nada sobre el en sí, entonces el en sí puede que tenga cualquier estructura o ninguna. La verdad sobre el en sí puede parecer exagerada así como es puesto en escena por cualquier posible escenario de ciencia ficción o de experimento literario. Bajo premisas estrictamente kantianas no hay razón atendible para el optimismo trascendental; y ciertamente no para la razón moral que Kant tiene en mente. En un mundo post Schopenhauer-Nietzsche-Marx-Kierkegaard-Freud sería demasiado naïf asumir que el sujeto realmente puede ser un puro espíritu incorpóreo esforzándose por alcanzar la perfección moral ante la mirada del Dios protestante de la conciencia y del deber.

Sea como fuere, Kant, sin embargo, tiene razón en que el punto ciego o la reflexión, el espacio indefinido de nuestra ignorancia, no puede volverse transparente mediante la reflexión. Esto es así porque nos refiere a la dimensión de lo ético en un sentido preciso: lo ético de hecho designa el espacio que habitamos qua agentes que procesan decisiones, un espacio en blanco que no puede tener ninguna sustancia positiva aparte de la sustancia ética que le

otorgamos. Es precisamente este aspecto el que se corresponde al concepto hegeliano de la sustancia ética en la Fenomenología del

espíritu.

En la estela de la filosofía del siglo XIX tardío, la subjetividad obtuvo la importante lección de que la ignorancia no necesariamente es iterativa, es decir, que no somos ignorantes respecto de nuestra ignorancia. El campo de la ignorancia más bien está ocupado por las coordenadas de nuestro deseo: deseamos justamente lo que no sabemos. La ignorancia y el deseo son dos caras de una misma moneda. Según subraya Žižek:

La ignorancia no es una razón suficiente para el perdón, dado que conlleva una dimensión oculta de goce. Donde uno no (quiere) sabe(r), en los espacios en blanco del universo simbólico de uno, uno goza, y ahí no hay padre alguno que pueda perdonar, debido a que estos espacios en blanco escapan a la autoridad del nombre-del-padre [5].

La idea también reside en la base de la tesis más original de Schelling, de acuerdo a la cual «la voluntad es ser primario (Wollen ist Urseyn)» . El punto es que el mundo inteligible de Kant no garantiza la estabilidad del mundo fenomenal. De lo contrario, en su carácter elusivo más bien desestabiliza la supuesta totalidad, conforme a la ley, de la apariencia, el orden simbólico.

Cualquier introspección auténtica a la finitud paradojal del saber conlleva que la misma asunción de un en sí elusivo es una expresión de la inestabilidad libidinal de las coordenadas del mundo fenomenal. Esta es una lección que puede ser aprendida tanto de Schelling como de David Lynch [7]. Dicha voluntad de explorar e incluso abrazar el carácter ominoso de la existencia basada en su inestabilidad libidinal es ciertamente lo que vuelve a Schelling extraordinariamente contemporáneo.

Sin embargo, no fue solamente Schelling quien reparó en lo anterior, sino que ya Fichte en La vocación del hombre diagnosticó con gran perspicacia el problema del mundo interno y lo liberó del optimismo ilustrado de Kant. Si la esfera representante, el sí mismo o el ego, de hecho fuera una sustancia, es decir, algún ente estable dado abierto a convertirse en el objeto de una teoría, paradojalmente resultaría ser completamente elusivo. Cada vez que estamos a punto de creer que

lo tenemos en la mira, ya se ha retirado. Este problema, al que Dieter Henrich se ha referido célebremente como «la intelección original de Fichte», conlleva, según he estado argumentando, que la epistemología moderna no se caracteriza tanto por el problema del

mundo externo, como muchos creen, sino más bien por el problema del mundo interno [8]. Dada esta esfera representante, el sujeto, sí mismo o ego, que sustancia es él mismo parte del mundo (el mundo estando hecho a partir de una sustancia pensante y extendida), la realidad resulta ser un sueño de un sueño. Tal como escribe Fichte:

Toda realidad es transformada en un sueño fabuloso, sin que haya vida alguna de la que el sueño trate, sin haber una mente que sueña; un sueño que se mantiene junto en un sueño de sí .

La esfera representante, es decir el sujeto qua sustancia, está ella misma sujeta a la hipótesis escéptica desarrollada en la epistemología moderna. Desde un punto de vista epistemológico, no es mejor que cualquier otra entidad con la que uno se pueda encontrar en el mundo. Lo que parecía haber sido liberado de la paradoja, es decir de la sustancia pensante inequívocamente unitaria, prueba ser tanto una ilusión como el así llamado mundo externo. Esto también motiva a la pregunta apasionada de Pyotr Voyd: «¿es mi conciencia inflamada la que crea la pesadilla o es mi misma conciencia una creación de la pesadilla?»[7] .

Más generalmente, el cómo distribuir la esencia y la ilusión, lo esencial y lo no-esencial, en palabras de Hegel, es un asunto filosófico serio. El problema con lo esencial y lo no-esencial es que lo esencial es determinado en contra de lo no-esencial sin someter a reflexión el acto constituyente que separa lo esencial de lo no-esencial. Lo esencial, lisa y llanamente, parece ser esencial. Todo el punto es que la esencia –o, dicho de otra manera, la realidad– no puede ser opuesta a la apariencia o a la ilusión. La misma ilusión ocurre al interior de la realidad, porque la realidad solo consiste en su estar determinado frente a la ilusión. La realidad no está ahí afuera, sino que es el resultado de una operación que la distingue de la ilusión. Sin esta distinción, el término «realidad» no tiene ningún sentido.

Solo podemos comprender que hay verdad y realidad porque constantemente nos

vemos confrontados al disenso: dado que no estamos de acuerdo en todos los asuntos, sabemos que hay ahí temas (verdades) en las que estar de acuerdo. Sin embargo, el que la verdad solo se convierta en algo destacado en el discurso no significa que los referentes de enunciados verdaderos sean meros productos secundarios del discurso. Tan solo significa que no tenemos acceso inmediato a cualquier manera particular en la que el mundo es, aparte de nuestro acceso cognitivo a él. Ahora, nuestro acceso cognitivo al mundo solo funciona

si presuponemos cierto conjunto de condiciones de acceso que sean apropiadas para el dominio del objeto que cuantificamos con tal de adscribir los predicados correctos a aquello que aparece al interior del dominio en el que estamos interesados. Como cualquier encuentro profundo con paradojas escépticas nos enseña, no hay un camino para garantizar las condiciones de verdad de un cierto discurso sobre un determinado dominio de un objeto (esto es: objetividad) y la verdad sobre los objetos al interior de aquel dominio, al mismo tiempo. Las condiciones de verdad a las que recurrimos existen en una capa lógica diferente que los objetos de la verdad sobre los cuales queremos averiguar algo. Esto se acumula en una distinción débil entre lo trascendental y lo empírico: el mismo marco (el discurso) que constituye la determinación para un dominio de objetos al definir qué es lo que es pertenecer al dominio de objetos, es decir, los dominios «cuentan-como-uno» (Badiou), no es, él mismo, un objeto al interior del dominio. No hay nada malo en llamar a los objetos «empíricos» y al dominio

«trascendental», mientras no presupongamos que siempre podemos comprender un objeto desde la nada. No hay un punto de vista desde ninguna parte, porque no sería una vista. La determinación presupone negación y la misma negatividad constitutiva de lo ontológico tanto como la determinación epistemológica implica la finitud del discurso[71].

Apariencia o ilusión y realidad, ambas emergen al interior de la realidad, de modo que tenemos que llegar a un acuerdo con la idea defendida por Fichte, Schelling y Hegel de que la realidad no es sino el proceso de su propia reduplicación. La realidad o la esencia no es un relatum en una relación, digamos, la totalidad de objetos, independientes de la mente, extendidos en espacio y tiempo, sino que es aquello que se escinde en apariencia y realidad. Lo que se escinde de tal manera es a lo que Hegel se refiere con el titular de

«esencia». La realidad esencialmente se escinde, así produciendo representaciones de sí.

Si queremos salvar lo absoluto de ser arrastrado hacia la esfera de la relatividad, entonces tenemos que instalarlo en el corazón de la relatividad. Dado que no

debemos oponerlo a lo relativo (ya que esto establecería una relación entre lo relativo y lo absoluto), tenemos que encontrar una manera para que lo absoluto se manifieste al interior de lo relativo, sin por eso convertirse en relativo. Una manera de lograr lo anterior es el

monismo ontológico de acuerdo a que la representación (el mundo interno) es, ella misma, parte del mundo (externo). No miramos al mundo desde afuera, sino que lo habitamos desde el interior. Esto implica que el mundo simplemente no puede ser reducido a ser el reino natural de la necesidad, sino que tiene que ser compatible con la irrupción de varios campos de sentido al interior de sí. El mundo crea imágenes de sí a través de la actividad de nuestra creación de imágenes del mundo. Nuestros retratos del mundo no son copias baratas de lo que hay en realidad, porque son un aspecto esencial de lo que realmente hay.

Žižek, sucintamente, da el paso desde Kant hacia el idealismo alemán de la siguiente manera: si «la brecha que separa la pura multiplicidad de lo Real de la aparición de un "mundo" cuyas coordenadas están dadas por un conjunto de categorías que predeterminan su horizonte, es la misma brecha la que, en Kant, separa la cosa-en-sí de nuestra realidad fenomenal; esto es, desde la manera en que las cosas aparecen ante nosotros como objetos de nuestra experiencia».

Entonces, la pregunta es la siguiente: «¿cómo emerge la brecha entre la pura multiplicidad del ser y sus apariciones en la multitud del mundo? ¿Cómo el ser (se) aparece a sí mismo?»[72] Kant parte de la presunción de que el en-sí no puede ser conocido, porque nuestro acceso a él está mediado por un complejo aparato conceptual. En jerga estructuralista simple, Kant afirma que no tenemos acceso inmediato alguno a lo significado (y a fortiori a la cosa real) sin siempre ya haber sido atrapados en la infinita telaraña, potencialmente engañosa, de significantes. La cadena significante y las reglas según las que esta se establece y mantiene simplemente no permiten ningún acto alegre de trascendencia.

El problema con esta historia (que obviamente se extiende desde Kant al posmodernismo en todas sus variantes) es que asume como dado un punto ciego de la reflexión que Hegel pone en tela de juicio: si no podemos trascender el mundo fenomenal ex hypothesi, ¿entonces qué hace que creamos que hay un mundo noumenal, un en-sí, después de todo? ¿El en-sí, en última instancia, no está reducido a una sustancia Ersatz* garante de fricción? ¡Si el ser es anterior al juicio, entonces no podemos afirmar nada determinado sobre él, ni siquiera

[podemos afirmar] que no podemos afirmar nada determinado sobre él! En otras palabras, si el en-sí fuera inaccesible, entonces ni siquiera sería inaccesible. Es por esto que uno necesita recursos no-proposicionales si aún se quiere

salvaguardar la trascendencia del criticismo dialéctico hegeliano de la reflexión.

El capítulo sobre «ilusión/apariencia/parecer (Schein)» en la Ciencia de la lógica comienza con la innovadora aseveración de que «el ser es ilusorio [das Sein ist Schein]»[73]. Ser ilusorio o apariencia «es todo lo que permanece de la esfera del ser [der ganze Rest, der noch von der Sphäre des Seins übriggeblieben ist]»[74]. La ilusión parece ser un mero vacío, «lo negativo puesto como negativo»[75], por medio del que es distinguido del en-sí. Según Hegel establece explícitamente, esta estructura puede ser encontrada en el concepto, propio del escepticismo antiguo, de los phenomena, así como en el concepto kantiano del mundo fenomenal[7] . Si bien la afirmación hegeliana de que el fenómeno del escepticismo y el mundo fenomenal en Kant comparten la misma estructura es altamente discutible, su punto clave es clarísimo: si distinguimos entre las cosas tal como son en ellas mismas (la esencia: realidad) y las cosas tal como las aprehendemos de acuerdo a las formas de nuestra comprensión (apariencias),

¿qué garantiza que el en-sí no es, él mismo, parte de las apariencias? ¿Cómo podemos estar tan seguros de que el en-sí no es una ilusión de orden más elevado, un mero simulacro? ¿Qué si el sistema de las apariencias solo produce ciertas interferencias que se ven como si fueran actos de trascendencia real?

Un famoso ejemplo filosófico que tenemos a mano es la llamada «brecha de Trendelenburg» en la Estética trascendental de Kant[77]. Trendelenburg correctamente diagnosticó el siguiente error en la argumentación kantiana. Si el espacio y el tiempo son formas puras de la intuición, entonces son formas indispensables para nuestra aprehensión de las cosas. Sin embargo, si aprehendemos las cosas de cierta forma (o bajo cierta descripción), esto no nos habilita a sostener que las cosas mismas exhiben esta misma forma. Usar lentes de sol azules y, por consiguiente, ver al Empire State Building de color azul, no lo convierte en azul. Pero si constantemente usara lentes de sol azules, entonces podría encontrarme con un montón de objetos que en realidad son azules, mientras que otros, en realidad, pudieran ser rojos o blancos, sin que yo alguna vez estuviera en una posición que me permitiera trazar una distinción entre objetos azules y rojos solamente sobre la base de la percepción sensorial. Si Kant tiene razón, entonces no podemos sacarnos nuestros lentes de espacio y tiempo con tal de ver las cosas como son en sí mismas[78]. Y más aún, él explícitamente afirma que las cosas en sí mismas no están en el espacio y el tiempo, lo que es un acto ilegítimo de trascendencia.

El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos y capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. […] Solo podemos, pues, hablar del espacio, del ser extenso, etc., desde el punto de vista humano. Si nos desprendemos de la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos, nada significa la representación del espacio[7] .

Aquí Kant simplemente se excede con su alegato al hacer una afirmación metafísica sobre las cosas en sí mismas. Es engañado por las apariencias en el mismo intento de trascenderlas. De hecho, cualquier intento de trascendencia es engañoso precisamente por esta misma vía. Si nuestro conocimiento está restringido a nuestro condicionamiento epistémico, social o del tipo que sea, entonces no hay manera recta y directa de abarcar esta finitud, dado que cualquier afirmación específica sobre esta viene a ser un acto ilegítimo de trascendencia. No podemos trazar los límites de nuestra finitud sin con ello deshacerlos o dibujar un límite ficcional al interior de nuestra finitud entre nuestra finitud y algún ítem infinito.

En este sentido, como teóricos de la finitud no estamos en una posición epistemológica mejor que un termómetro. Los termómetros pueden identificar la diferencia entre 80° Fahrenheit y 95° Fahrenheit. Sin embargo, no registran, en sí mismos, la diferencia entre identificar la diferencia entre temperaturas e identificar la diferencia entre Picasso y Botticelli o entre la 1:00 a.m. y las 2:00

a.m. Los termómetros pueden repartir la realidad de cierta manera sin estar en posición de acceder a su propio condicionamiento como termómetros. Si el sujeto consistiera en un determinado conjunto de condiciones de acceso que abren un mundo de cosas a él, entonces no podría acceder a estas condiciones de acceso sin más preámbulos. Esto es porque Kant introduce el infinito intuitus originarius con tal de poder aprehender nuestra finitud vía una historia mitológica acerca de lo otro de la finitud[8] . Sin embargo, todas las historias que él irá a contar sobre la estructura interna del reino de la libertad, etc., son el resultado de actos ilegítimos de trascendencia, mientras que nuestra finitud está determinada de cierta manera. El punto de vista de Kant, por ende y a pesar de él mismo, es superhumano. Sus análisis de nuestras condiciones de acceso simplemente generan un marco no-humano, un reino inteligible, trazado en sus

textos. Su propia posición de enunciación está extrañamente exenta de

la posición enunciada mientras crea una ruptura entre lo noumenal y lo fenomenal que luego adscribe al reino humano como tal. La vía por la que accede a esta ruptura, su manera de desocultarla, necesariamente la presenta bajo cierta descripción ipso facto distorsionándola.

Hegel en general concluye que cualquier encuadre teórico en el que algún en-sí es distinguido de su apariencia, de su para-nosotros, es un caso de la estructura que él etiqueta como «esencia»; añade la reflexión ulterior de que esencia no es sino la grieta al interior de la que ocurre la distinción entre la apariencia y la realidad. Su punto crucial es que la distinción entre apariencia y realidad, entre lo no-esencial y lo esencial, es necesariamente reflejada en sí misma: lo no-esencial en realidad ocupa la posición de lo esencial justamente porque pone lo esencial a nuestra disposición. Lo no-esencial es solo puesto a nuestra disposición por error y disenso, lo que significa que es contingente respecto de lo no-esencial que así asume primacía sobre lo esencial.

El diagnóstico de Nietzsche o Heidegger respecto del platonismo como el origen primordial del nihilismo europeo transmite una intelección similar. La degradación, de parte del platonismo, del reino sensible (lo no-esencial) a favor de sus principios organizativos subyacentes (lo esencial), encubre la misma operación reflexiva mediante la que los principios organizacionales subyacentes son constituidos. De hecho, solamente son accesibles a la epistêmê en el ulterior deseo de trascendencia. El platonismo está inspirado en un intento de trascendencia sin reflexionar sobre la finitud de esta intención.

La trascendencia no es una cuestión de hecho, sino que siempre depende del acto y de la dirección del trascender. La manera en la que la trascendencia se alcanza está prescrita por la estructura de la apariencia de los elementos. La apariencia parece estar organizada de manera tal que traiciona a alguna realidad elemental subyacente. Los elementos que parecen revelar una esencia oculta retroactivamente generan dicha esencia. La degradación del reino sensible (es decir, nihilismo), por ende equivale a una inversión de sí mismo: pretende adherir a la esencia de las cosas en vez de llevar una vida de apariencias, y aun así esencialmente lleva una vida de apariencias basada en una negación, a saber, en la negación de las apariencias. Por consiguiente, se aniquila a sí mismo y se convierte en una fuerza agresiva de la civilización en nombre de la «verdadera naturaleza» de las cosas.

Hegel explicita esta dialéctica al afirmar que la apariencia misma de

hecho posee ser o realidad, a saber, en el mismo otro que se postula como su esencia oculta subyacente.

La apariencia es lo negativo que tiene un ser, pero dentro de otro, que es su negación: es la no subsistencia de suyo que en ella misma es asumida y nula. La apariencia es lo negativo que regresa a sí, lo no subsistente como insubsistente en él mismo. Esta referencia de lo negativo o de la no subsistencia a sí es su inmediatez: es un otro que lo negativo mismo; es su determinidad frente a sí, o sea es la negación frente a lo negativo. Pero la negación frente a lo negativo es la negatividad que se refiere solamente a sí, el asumir absoluto de la determinidad misma[81].

La apariencia es el ser no-autosuficiente en sí o, dicho de otra manera: la apariencia es la esencia de la «negatividad autorrelacionada [self-related]», el remanente del cual es el ser. El ser, por ende, no es sino el remanente de la apariencia, su mismo ser aquí. En el vocabulario de Hegel, «ser» designa la paradojal subsistencia de la estructura no-autosuficiente de la apariencia. El ser, por lo tanto, no es una esencia oculta, la misma realidad como tal o algo por el estilo, sino que es el ser ahí contingente de la apariencia.

El movimiento que Hegel prescribe para la reflexión, por ende, consiste en la

«negación de la negación». La primera negación es la posición de la esencia en contra de las meras apariencias, el mundo fenomenal. El Uno está opuesto a la multiplicidad del ser, el origen inocente al mundo pecaminoso, caído, etc. No obstante, esta negación de las apariencias es el mismo meollo de la apariencia.

La inmediatez de las apariencias, el supuesto «hecho» de que son embusteras, ya es una reduplicación de las apariencias. De este modo, ellas exhiben la estructura de la reflexión, es decir, el «movimiento de nada hacia nada, y de vuelta a sí mismo», una estructura que Hegel califica de «convertirse en esencia»: El devenir dentro de la esencia, su movimiento reflexionante, es por tanto el movimiento de nada a nada y, por este medio, de vuelta a sí mismo. El transitar o devenir se asume dentro de su [propio] transitar; lo otro, que deviene dentro de

este transitar, no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada; y esto, ser la negación de una nada, constituye el ser. El ser que es solo en cuanto movimiento de nada a nada es, entonces, la esencia; y esta no tiene este movimiento dentro de sí, sino que es el movimiento en cuanto apariencia absoluta misma, la negatividad pura que nada tiene

fuera de ella, nada a lo cual negar, sino que se limita a negar su negativo mismo, el cual solamente dentro de este negar es[82].

En otras palabras, la reflexión es la negatividad absoluta y, por ende, libertad[83].

Es la actividad de establecer autonomía al desmantelar el más allá, o sea el mismo movimiento de la filosofía hegeliana. Por lo tanto, Heinrich tiene la razón al proclamar que Lógica de la esencia define las operaciones dialécticas características de la empresa hegeliana como tal[84]. El ser ya no está opuesto al devenir, tal como es el caso en la tradición platónica: de lo contrario, es explícitamente identificado con el devenir de la esencia (y, en última instancia, con la universalidad del Concepto)[85].

Una de las intelecciones hegelianas más brillantes es la «ilusión absoluta». La idea de qué hay detrás de ella es una aplicación del principio hegeliano de la inversión mediante autorreferencia: dicotomías filosóficas como la identidad y la diferencia, lo universal y lo particular, la apariencia y la realidad, la ley y el crimen se aplican a ellas mismas de manera tal que la jerarquía implícita entre los términos es invertida, el resultado de lo que es «contradicción» en el sentido hegeliano. La contradicción surge, una vez que realizamos que toda

«determinación de reflexión [Reflexionsbestimmungen]» replica la matriz de la negación de la negación de la reflexión. Llegamos a comprender que «[e]n cuanto que la determinación de reflexión subsistente de suyo excluye a la otra en el mismo respecto en que la contiene –y por ello es subsistente de suyo–, excluye así de sí, dentro de su subsistencia, su propia subsistencia»[8] . La reflexión-en-sí y la reflexión-hacia-otro coinciden y con esto revelan que su suelo común, que Hegel captura con su juego de palabras «zu-Grunde-gehen*», es decir, volver al suelo basal mediante destrucción. La firme identidad de los términos relacionados mediante la reflexión revela su suelo, a saber, la negatividad absoluta, autorrelacionante de la reflexión. La esencia como suelo resulta ser «un ser-puesto, un arrojado [ein Gesetztsein, ein Geworfenes]»[87].

Si es que la trascendencia, en palabras estrictamente hegelianas, debe ser lograda en contra del cierre aisthético de la inmanencia sobre sí mismo, entonces de

hecho hay que buscar huellas de algo que escapa a la reflexión. Como veremos después, la misma forma hegeliana de expresión se queda

corta respecto del contenido que aspira expresar. Hegel no logra ningún cierre absoluto de la forma. No hay una «forma absoluta» lógica, según Hegel cree, precisamente porque la reflexión en su pretensión omniabarcativa de la positividad no puede reflejar lo suficientemente su ser condicionado por un proceso que no siempre ya es reflexivo.

La reflexión del ser y el ser de la reflexión no coinciden porque no hay un médium autosuficiente de expresión, no hay una posible identidad entre la posición de la enunciación (el «sentido» de Frege) y la cosa o el estado de cosas (la «referencia», en palabras de Frege). Solo podemos alcanzar la cosa en sus disfraces conceptuales, es decir bajo cierta descripción, sin alguna vez asegurarnos de una vez y por todas de que la cosa está ahí. Incluso la designación «cosa» es parte de un campo de sentido: el lenguaje es su propia diferencia mínima.

El pensamiento maestro de Hegel es transmitido por su lógica de la reflexión.

Sea lo que sea a lo que nos referimos como el Uno –ese referente verdadero o significado de nuestras expresiones que supuestamente está distorsionado por la estructura proposicional del juicio–, de hecho solo es un efecto secundario del movimiento de la negatividad absoluta. No hay tal cosa como un Uno original duradero. «La sustancia deviene sujeto» designa el movimiento de Hegel, que implicaría un cambio epocal más allá de la metafísica trascendente: la sustancia del sujeto solo es puesta retroactivamente a través del proceso de la autoconstitución del sujeto. Este proceso necesariamente falla si lo concebimos en términos de alguna realidad metafísica subyacente que se manifiesta a sí misma. La versión de Hegel de los manuales de historia de la filosofía, según la que el espíritu absoluto es una mente suprema semejante a Dios que dirige el curso de los eventos hasta que Hegel emerge y asume el rol del portavoz de la mente suprema, con esto incluso superando la expresión confusa del espíritu absoluto de parte de Jesús, etc., ignora el concepto hegeliano de manifestación.

De hecho, el punto de Hegel es que «la determinación del espíritu es la manifestación [die Bestimmtheit des Geistes ist die Manifestation]»[88]. Es crucial remarcar que «manifestación» aquí no se refiere a alguna estructura representacional, es decir a una manifestación de algo que es ontológicamente anterior a su manifestación. Tal como Hegel escribe, el espíritu no es que revele

«algo, sino su mismo modo y significado es esta revelación [nicht

Etwas […], sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst]»[8] . Hegel

llama a esta estructura de la revelación (que no revela sino el hecho de que no hay nada aparte, anterior a o detrás de esa revelación): «revelar en el concepto

[Offenbaren im Begriff]» y «creación [Erschaffen]» respectivamente . La subjetividad es, por lo tanto, una instancia radical de génesis ontológica: consiste en su misma posición, en generar un campo de sentido y, en ese sentido, en un sentido a ser habitado [1]. Este proceso no tiene punto de apoyo externo en un reino trascendente, sino que descansa únicamente sobre y en sí mismo.

En este sentido, Hegel radicaliza la autonomía kantiana en un nivel conceptual.

No solo somos seres autónomos, cuyo estar sujetos a reglas consiste en nuestra aceptación de aquellas reglas como guía. El verdadero abismo de nuestra libertad es la reflexión. Sea lo que sea lo que encontramos en el mundo, siempre está enmarcado por un contexto más amplio que no es, él mismo, encontrado en el mundo. Sin embargo, el contexto más ancho define las reglas de entrada a nuestro mundo. Los elementos para tener en cuenta en una cognición y en un discurso apto para la verdad están determinados por el contexto más amplio de reflexión que usualmente no se refleja en esos elementos. Esto es porque aparecen como no puestos, como simplemente estando ahí afuera. Hegel reflexiona sobre el condicionamiento de la experiencia y concluye que excluye la trascendencia incluso en su sentido kantiano mitigado de la cosa inaccesible en sí, el «algo desconocido».

En cuanto inmediato, dentro de la esfera del ser surge frente a él el no ser, siendo también él inmediato; y la verdad de ambos es el devenir. Dentro de la esfera de la esencia se encuentran enfrentados por de pronto la esencia y lo inesencial, luego la esencia y la apariencia; lo inesencial y la apariencia como restos del ser.

Pero ambos, así como la diferencia entre ellos y la esencia, no consisten sino en que la esencia viene tomada por de pronto como un algo inmediato, no como ella es en sí, o sea no como la inmediatez que lo es como pura mediación o como negatividad absoluta. Con ello, aquella primera inmediatez es solamente la determinidad de la inmediatez. Asumir esta determinidad de la esencia no consiste por tanto más que en hacer mostración de que lo inesencial solo contiene apariencia y de que la esencia contiene más bien dentro de sí misma a

la apariencia como movimiento infinito dentro de sí y que determina la inmediatez de la esencia como negatividad y su negatividad como inmediatez, siendo así el parecer de sí dentro de sí misma. La esencia es, dentro de este su automovimiento, la reflexión [2].

En este pasaje, Hegel traza una distinción entre el ser de la esencia en tanto

siendo algo determinado y la determinación de la esencia. La idea detrás de esta distinción es que uno no debe referirse a la esencia en un modo objetivo: no es algo determinado o ahí afuera, por decirlo así. La esencia no existe como una entidad entre otras y que es develada a la reflexión. Semejante punto de vista de la esencia (del en sí) conllevaría una recaída a la esfera del ser. El en sí no existe independientemente de nuestra actividad de conceptualización de él. Es un puro ens rationale, el resultado de nuestra penetración del «velo» de las apariencias.

En otras palabras, la esencia se acerca al ser [Seyn] en el particular sentido de Heidegger. Es la misma diferencia ontológica entre la esencia y la apariencia la que puede ser interpretada de diferentes maneras a lo largo de la historia del ser o de la reflexión. En este contexto, por supuesto, es absolutamente crucial insistir en que Heidegger no está hablando sobre algún Ser independiente de nuestro acceso a él (lo que sería metafísica). La historia del Ser no es la historia de las identificaciones erróneas del Uno detrás del discurso. El Ser heideggeriano es, por ende, no pre- sino posthegeliano. Heidegger está lejos de recaer detrás de la reflexión hegeliana. Más bien intenta radicalizarla, así como de erradicar cualquier creencia firme en el Ser como una agencia trascendente que se revela a sí misma en la historia. A pesar del anillo teológico de las formulaciones de

Heidegger, él protesta contra la teología a través de un gesto particularmente moderno de pelear contra la ontoteología, un gesto que Gadamer llama su

«levantar la mano en contra de Dios [Handaufheben gegen Gott]» [3]. En este filón, Heidegger llega a hacer la célebre afirmación de «que la teología es una ciencia positiva y como tal, por ende, es totalmente diferente de la filosofía» [4].

En particular, lucha explícitamente en contra de toda identificación de su proyecto con la teología cristiana, una oposición que nunca abandonó. Incluso en la resurrección del «último Dios» en las Contribuciones, sin ambigüedad alguna declara que aquello a lo que

se refiere como «Dios» es «totalmente diferente a los dioses que han existido, especialmente al Dios cristiano» [5].

Ser es el nombre del hecho de que el movimiento de la reflexión genera determinación. Al nivel de la reflexión entendemos que generamos el marco discursivo que abre cierto dominio de objetos determinados para y de un discurso. Los discursos generan un conjunto de normas-en-contexto que disponen a reglas de insumo y de salida (de la producción) . Ellas definen el marco de un discurso y, por ende, crean un dominio de objetos.

Esta operación puede ser reconstruida en términos simples, pertenecientes a la

teoría de sistemas. Cada vez que nos referimos a algún objeto, trazamos una distinción entre el objeto, el dominio al que pertenece (que lo determina como un objeto de este o este otro tipo) y un conjunto de otros dominios en contra de los cuales se determina el dominio de objeto que escogimos. La determinación presupone negación. Empero, la misma actividad de hacer un trabajo de determinación, es decir, la actividad de seleccionar, no puede ser, ella misma, algo determinado. En palabras de Castoriadis, «la actividad de formalización no es, ella misma, formalizable» [7]. Si la determinación es el resultado de alguna decisión ontológica del tipo cómo escoger nuestros objetos, entonces esta decisión no puede ser determinada, ella misma. La génesis ontológica, por ende, es anterior a la determinación.

El marco primordial en el que acontece el evento de la determinación puede ser llamado «negatividad absoluta», porque es el dominio de todos los dominios al interior del que la determinación ocurre como el resultado de alguna decisión ontológica u otra. Aun así, ese mismo dominio no puede ser determinado. Es la misma libertad del Otro en tanto operación la que no puede ser contada como tal.

Tan pronto como se traza una distinción, la reflexión genera un punto ciego, así que necesariamente hay algo de lo que la reflexión no puede dar cuenta. Sin embargo, este algo no existe. No es ni un ítem misterioso ni un ítem supremo, tal como en la ontoteología clásica. Hegel, con toda la razón, insiste en que el punto ciego de la reflexión es parte integrante de la reflexión como tal. De lo que no se puede dar cuenta en la reflexión es el concepto mismo que para Hegel es la actividad de colocar espacio lógico junto. La deficiencia de la lógica formal tradicional (y de la lógica contemporánea) consiste en su incapacidad de dar cuenta de la génesis del marco al que apela al

interior del marco. La dureza del

«tienes que lógico» parece descartar cualquier energía prelógica. Si le atribuimos la necesidad a alguna verdad u otra al interior del dominio de proposiciones, entonces olvidamos que la constitución del dominio es, ella misma, contingente.

Cualquier marco al que la necesidad puede ser atribuida presupone la disciplina de reglas y, por lo tanto, de prácticas que siguen reglas con tal de hacer sentido para criaturas finitas como nosotros. Por consiguiente, cualquier cosa a la que le concedemos necesidad es contingente en un orden superior, porque el marco al que le debe su determinación no puede ser, él mismo, necesario. En otras palabras: en algún punto u otro nos topamos con una decisión bruta –la decisión que es constitutiva de racionalidad– que no es, ella misma, ni racional ni razonable. Esta falta de fundamento y razón se va sumando hasta conformar una experiencia de contingencia que no puede ser descrita como necesaria sin con esto crear otro marco contingente. La contingencia, por lo tanto, es una

condición de posibilidad de la necesidad. La contingencia primordial de la constitución de mundo es prelógica, considerando el hecho de que el dominio del espacio lógico es únicamente un dominio entre otros [8].

En este sentido, la epistemología tradicional del espacio lógico (es decir la disciplina de la lógica) simplemente presupone que el orden de los conceptos lógicos puede ser representado en el pensamiento lógico. Las formas lógicas parecen cimentar la racionalidad. Hegel objeta a la lógica formal que su espacio lógico presupone condiciones que exceden sus recursos de expresión. En esta objeción, sin embargo, él no admite un dominio prelógico. Esto es, para él, lo que es prelógico con miras a la lógica formal es lógico con miras a su forma de reflexión, que todo lo engloba, que él identifica con logos. El motor de esta teoría del logos es el Concepto que no es sino el nombre de la actividad de ensamblar el sistema de categorías y de pensarlas hasta sus últimas instancias.

De este modo, Hegel en última instancia fracasa, porque no está en posesión de herramientas prelógicas. Por eso contradice su propio requisito metodológico de que la forma y el contenido tienen que volverse idénticos en el pensamiento lógico. Dado que no puede haber una expresión plenamente lógica de lo que antecede los recursos expresivos de la lógica, necesitamos encontrar una forma correspondiente al contenido prelógico que es constitutivo del

dominio del logos.

El Concepto puro es lo absolutamente infinito, incondicionado y libre. Aquí, donde comienza el tratado que tiene al Concepto por contenido, hay que volver a atender otra vez a su génesis. La esencia ha venido a ser a partir del ser, y el Concepto a partir de la esencia, por ende también a partir del ser. Este devenir tiene, empero, la significación de ser el contragolpe de sí mismo, de modo que lo devenido es más bien lo incondicionado y originario. En su transición a la esencia, el ser ha venido a convertirse en una apariencia o ser-puesto, y el devenir, o sea el pasar a otro. En un poner, y a la inversa el poner, o sea la reflexión de la esencia, se ha asumido y puesto de manifiesto como algo no-puesto, como un ser originario. El Concepto es la penetración de estos momentos, dado que lo cualitativo y lo originariamente ente se da solamente como poner, y solamente como retorno a sí; y esta pura reflexión-dentro-de-sí es, sencillamente, el venir a ser otro o la determinidad que, en la misma medida, es por consiguiente determinidad infinita que se refiere a sí.

En consecuencia, y por de pronto, el Concepto es de tal modo absoluta identidad consigo que eso lo es solamente como negación de la negación, o sea como la

unidad infinita de la negatividad consigo misma. Esta referencia pura del Concepto en sí, que es tal referencia por ponerse mediante la negatividad, es la universalidad del Concepto .

La absoluta autoidentidad del Concepto no implica que el Concepto ejerza influencia sobre una agencia metafísica detrás del mundo fenomenal. La sustancia del Concepto es su total falta de sustancia. De ahí que el concepto es universal, lo que básicamente significa que no hay nada afuera del espacio lógico. Sin embargo, el propio espacio lógico no es una sustancia, sino un movimiento constante, la famosa «orgía[1] bacanal» del prefacio de la Fenomenología del espíritu[1] [1]. Incluso de acuerdo a Hegel, la única garantía de estabilidad es, por lo tanto, la completa inestabilidad (ausencia de sustancia) del dominio de todos los dominios, el Concepto que por lo tanto puede ser llamado

«universal». El Concepto, en consecuencia, es el candidato preferido por Hegel para el dominio de todos los dominios que lo compromete a una negación de un espacio prelógico fuera de su reflexión.

La aseveración hegeliana de que el ser, en última instancia, no consiste sino en la universalidad del Concepto, significa que no puede haber nada afuera del espacio lógico. Si queremos traducir esta

pretensión de absoluta inmanencia a una lengua diferente del hegelés, entonces podríamos decir que la apariencia de algo como existente fuera de un proceso de construcción de teorías o un discurso y listo para ser representado por declaraciones verdaderas que emergen al interior del discurso, es, él mismo, una apariencia discursiva. No hay tal cosa como una hiperteoría metafísica; solo hay una metateoría que deletrea las condiciones para que no haya hiperteorías metafísicas sobre el más allá. De acuerdo a lo anterior, La ciencia de la lógica de Hegel no está diseñada para formar una hiperteoría suprema que trascienda la finitud discursiva, sino, de lo contrario, investiga la naturaleza de la determinación o finitud. Si bien es cierto que Hegel dice cosas como «lo finito se suspende a sí mismo en virtud de su propia naturaleza y se convierte, por sí mismo, en su opuesto»[1] [2]. Pero esto no significa que el movimiento de la suspensión alguna vez termine en una afirmación final de suspensión. Lo finito solamente se trasciende a sí en otra posición finita.

El ser, para Hegel, es «relación completamente abstracta, inmediata con el sí mismo, no es sino el momento abstracto del Concepto, cuyo momento es la universalidad abstracta»[1] [3]. Entre otras cosas, Hegel parece tener en mente a

«Juicio y Ser» de Hölderlin, lo que puede ser leído como un intento de superar la

restricción kantiana al pensamiento del juicio, es decir, su identificación del pensamiento objetivamente satisfecho con el pensamiento proposicional parcialmente retractado en la Tercera Crítica. Comentando a Kant y Fichte, Hölderlin define al juicio como «la separación originaria entre el objeto y el sujeto que están lo más profundamente unidos en la intuición intelectual, aquella separación a través de la que objeto y sujeto recién se vuelven posibles, la división primordial [Ur-Theilung]»[1] [4]. En efecto, la epistemología kantiana puede ser leída como un intento de desplegar el reino de la división primordial, el reino de la finitud discursiva en términos de la dicotomía sujeto-objeto. Esta es la razón por la que la semántica kantiana gira sobre el objeto de la significación qua «relación para con el objeto [Beziehung aufs Objekt]»[1] [5]. La empresa kantiana consiste en analizar las condiciones bajo las cuales somos capaces de referirnos a objetos que potencialmente difieren de nuestras representaciones actuales de ellos. En otras palabras, Kant define la objetividad en términos de subjetividad: el dominio de los objetos accesible a nuestra comprensión (por ejemplo, el mundo de las apariencias) es definido en términos de nuestras condiciones de acceso. Aquello que precede a la división primordial y, por consiguiente, a la totalidad de nuestras condiciones de acceso a lo que es, no puede ser comprendido por nosotros. Sin embargo, el concepto de ser de Hölderlin, en tanto está opuesto al juicio, insinúa lo que es, lo que antecede (¡pero no trasciende!) la división primordial.

Ser expresa la conexión entre el sujeto y el objeto. Donde el sujeto y el objeto están unidos por antonomasia y no solo en parte, es decir, unidos de manera tal que no hay separación que pueda ser realizada sin violar la esencia de lo que ha de ser separado, aquí y en ninguna parte puede hablarse de un ser por antonomasia, tal como ocurre en el caso de la intuición intelectual[1] .

Por supuesto que Hölderlin al instante constata que el ser por antonomasia no puede ser el valor de ninguna variable lógica, que ni siquiera es idéntico consigo mismo o, más precisamente, que no puede ser conceptualizado como identidad sin con ello someterlo a las leyes del pensamiento proposicional. Sin embargo, no parece ser consciente del hecho de que la misma separación entre el ser y el juicio es una repetición de la arché-separación. De esta manera, el mismo ser pierde su estatus original. Con tal de resolver este problema, Hölderlin más tarde creó una nueva mitología en el médium expresivo de la poesía que perturba el establecimiento de la cognición puramente dirigida hacia objetos, solamente verdadera, para mostrar lo que no puede ser dicho, a saber, para mostrar «la esencia de lo que es separado por

medio de una forma no-proposicional de

expresión».

Aún la objeción hegeliana se mantiene en contra de cualquier intento de trascender el espacio lógico con la ayuda de afirmaciones (positivas o negativas), mientras nos refiramos al ser como algún dominio extraordinario o como aquello que precede el juicio, simplemente la universalidad del Concepto.

El ser, en cuanto referencia a sí mismo enteramente abstracta, inmediata, no es otra cosa que el momento abstracto del Concepto, momento que es universalidad abstracta, la cual cumple también lo que del ser se pide; ser [o estar] fuera del Concepto, pues, en tanto medida como ella es momento del Concepto, precisamente en la misma medida es ella la diferencia o el juicio abstracto del mismo, en cuanto que es él mismo el que se enfrenta a sí mismo. El Concepto, aun como concepto formal, contiene ya inmediatamente el ser dentro de una forma más verdadera y más rica, por cuanto que el Concepto, como negatividad que se refiere a sí, es singularidad[1 7].

La supuesta división primordial entre el sujeto y el objeto realmente asciende a la división entre el ser y el juicio (pensamiento) que solamente ocurre al interior del pensamiento. El pensamiento se aliena de sí, un acto a través del que objetiva sus condiciones de posibilidad más íntimas. Para Hegel, en consecuencia, no hay ser anterior a la reflexión. A su manera, en este punto sigue el camino de Kant.

En la «Dialéctica trascendental» de la Primera Crítica, Kant introdujo el concepto de «subrepción [Erschleichung] trascendental»[1 8] en el contexto de su destrucción de la prueba ontológica de la existencia de Dios. De acuerdo a Kant, la prueba ontológica confunde las condiciones de nuestro acceso a cualquier orden-de-mundo determinado con este mismo orden-de-mundo. Él sugiere que la prueba ontológica confunde la «unidad distributiva del uso empírico de la comprensión» con la «unidad colectiva de la experiencia como un todo»[1] , una operación que Kant llama «subrepción trascendental»[11] . La subrepción trascendental consiste en la confusión entre el juicio y el ser, en representar erróneamente las condiciones por las que ahí haya algo accesible a la cognición (por ejemplo, las condiciones de la determinación) al hipostasiarlas en algún objeto determinado (es decir, Dios o alguna representación determinada de lo absoluto). La subrepción trascendental se traduce en una dialéctica en el sentido

kantiano, es decir a una «lógica de la ilusión»[111]. En el contexto de su

propia

«lógica de la ilusión», Hegel invalida cualquier intento de basar la reflexión en algo anterior a lo trascendente respecto de la reflexión de una manera comparable a la aproximación de Kant a la «Dialéctica trascendental».

Sin embargo, Hegel radicaliza el concepto de Kant de la cosa en sí, que este piensa como un balancín, que en un nivel óntico claramente denota una entidad (o un conjunto de entidades) capaz de una sensibilidad afectante, mientras que en un nivel ontológico claramente se evapora en una pura X, un factor explicativo solamente introducido con tal de «asegurar fricción»[112]. Hegel (al igual que Fichte) opta por la mirada radical de acuerdo a la que no hay manera de representar la inmanencia absoluta de la reflexión. A pesar de que concuerda con Kant en que la ilusión es inevitable, radicaliza esta introspección: si la ilusión es inevitable, entonces no hay criterio último que distinga lo fenomenal e ilusorio de lo noumenal y real por la precisa razón de que el criterio tiene que aparecer. Para Kant, la subrepción trascendental es hipostatización, fenomenaliza lo noumenal. Hegel, de lo contrario, argumenta que la fenomenalización de lo noumenal no es solo inevitable, un defecto de la naturaleza humana, pero que es bastante constitutivo de lo noumenal (que solo persiste en su fenomenalización como toda la Fenomenología del espíritu argumenta).

De hecho, este es el significado del término «fenomenología» en la Ciencia del conocimiento de Fichte, publicado en 1804, un conjunto revolucionario de lecciones en las que primero introduce el concepto de conocimiento absoluto y lo anuda a la imposibilidad de alcanzar trascendencia. El nombre que el Fichte tardío le asigna a esta esfera de absoluta inmanencia es «ser», lo que, consiguientemente, no implica quiebre alguno con la filosofía trascendental, sino su más radical realización: el ser es solamente accesible a través de juicios, lo que implica que ni siquiera podemos asumir que ahí puede haber «algo» que precede al juicio. ¿Cómo hemos de asegurarnos de que ahí realmente hay ser anterior al juicio, alguna unidad original, sin que con eso ya desde siempre lo estemos arrastrando a la esfera del juicio? No parece, por lo tanto, haber camino recto alguno para aseverar la diferencia entre el ser y el juicio sin ipso facto cancelar la misma distinción en cuestión. En otras palabras, si queremos encontrar sentido en algún afuera de la reflexión, necesitamos encontrar una manera diferente de expresión que no sea la afirmación. Una manera de motivar el movimiento desde lo proposicional hacia lo no-proposicional es argumentar que lo proposicional (qua región abierta) siempre ya ha sido abierto por lo no-proposicional.

2. El ser imprepensable [unvordenklich] de la mitología: Schelling acerca de los límites de la reflexión

El espacio lógico de la reflexión es parte de un dominio más amplio que en última instancia solo es accesible a través del modo de la mitopoiesis. En este modo, la reflexión es capaz de confrontar su finitud y de tener una experiencia del ser que aún no está atada a las restricciones expresivas de la reflexión lógica.

Soy consciente de que el recurso al concepto de «mito» es contrario a la ideología prevaleciente en la filosofía contemporánea, es decir el cientifismo. La dimensión expresiva de las ciencias naturales (por muy matematizables que hayan resultado ser) está restringida a un registro histórico entre otros. Tenemos que ser mucho más serios acerca de la incompletitud de lo que el cientifismo sugiere: no hay una teoría completa del universo precisamente porque no hay tal cosa como el universo accesible a nuestra descripción. Nuestra cognición necesariamente está restringida a un modelo cosmológico u otro.

Un simple ejemplo de la filosofía de la «recopilación» puede ilustrar lo anterior[113]. Digamos que uno percibe tres elementos x1, x2 y x3 en una región específica (por ejemplo, tres cubos con un color diferente: uno azul, uno rojo y uno blanco). Claramente sabemos que existen objetos compuestos por otros objetos (y podemos sospechar que es altamente probable que solo existan objetos compuestos). Los tres cubos puede que sean un objeto. También es posible que cualquiera de los dos cubos puede que sea un objeto. Puede parecer razonable para alguien conectar el cubo rojo y el azul y oponerlos al cubo blanco. Alguien más podría dividir los objetos en partes geométricas de un tamaño determinado y contarlos. Llamemos «universo» a cada arreglo de objetos en la región que primero consideramos como una colección de tres cubos: entonces podemos generalizar y aseverar que los varios esquemas de contar los objetos en una cierta región son «modelos cosmológicos». Sobre la base de este ejemplo, ahora parece directamente que hay infinitas maneras de recolectar objetos, de disponerlos en arreglos. Incluso si existiera una región que contenga un conjunto finito de elementos, aún podríamos disponer el conjunto finito de elementos de una cantidad infinita de maneras (al menos de más maneras que elementos «originales»). Aquellas maneras que Nelson Goodman célebremente etiquetó como «versiones» no pueden ser totalizadas, porque cualquier intento

de construir el conjunto de todas las versiones (de todos los modelos cosmológicos) a su vez crearía un modelo cosmológico de un orden más elevado a partir de las versiones al efecto de que invariablemente

generaría la posibilidad de hacerlo de otra manera[114].

Esto no solo vale para el universo del cubo rojo, blanco y azul, sino para aquello a lo que comúnmente nos referimos como el «universo» qua singulare tantum. El problema con esto, sin embargo, no reside tanto en la posibilidad de describir el universo en varias maneras, sino en la intelección autorreferencial de que la misma descripción de acuerdo a la que hay varias descripciones del universo que singulare tantum es, ella misma, otra descripción; pero ¿de qué?

En otras palabras, contingencia, la posibilidad constante de ser otro, no puede ser eliminada de ninguna capa de la realidad accesible a nuestra comprensión, incluyendo a esta. Nietzsche resume esta intelección en su concepto de «el nuevo infinito» en La gaya ciencia:

Pero pienso que hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula inmodestia de decretar, a partir de nuestro rincón, que solo desde este rincón se permite tener perspectivas. El mundo se nos ha vuelto más bien «infinito» una vez más: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él incluye dentro de sí infinitas interpretaciones[115].

Digamos que contingencia es la posibilidad-de-ser-otro de un cierto arreglo de elementos. En consecuencia, necesidad es la imposibilidad-de-ser-otro de cierto arreglo de elementos. Afirmaciones necesarias o afirmaciones sobre la necesidad presuponen la disponibilidad y estabilidad de cierto marco en relación al que se puede decir legítimamente de un conjunto (de elementos) que consiste de relaciones entre sus elementos que no podrían ser de otra manera. Por ejemplo, verdaderas afirmaciones aritméticas, es decir teoremas aritméticos, son necesarias en ese sentido. Sin embargo, incluso si existen tantas afirmaciones necesarias como teoremas matemáticos y hechos que puedan ser documentados científicamente, los mismos marcos al interior de los cuales esta necesidad es documentada no por eso son convertidos en necesarios. Siempre estamos confrontados con el problema de orden superior de cómo determinar la

necesidad o contingencia de un marco dado que tiene en cuenta afirmaciones necesarias. Si vamos a aseverar que un marco determinado F es necesario, entonces ipso facto tenemos que remitirnos a otro marco F* que tenga en cuenta la cuantificación sobre los marcos. Siempre que registramos la existencia de un marco y, por ende, cuantificamos un cierto dominio de objetos, generamos un conjunto de asunciones de fondo (axiomas) que establecen las condiciones para ser un objeto en el dominio relevante. Estas

asunciones nunca son accesibles al interior de un determinado marco sino hasta que se introduce un metalenguaje y este metalenguaje a su vez es «amenazado» por la contingencia.

Si se llama «razón» o «racionalidad» al dominio de la necesidad, entonces resulta obvio por qué Kant asume que todo a partir de lo que podemos articular sentido (es decir, el mundo fenomenal) está plenamente determinado dentro de un «horizonte» supremo, definitivo, al que llama mundo[11] . Este horizonte es la omnitudo realitas, la totalidad de todos los predicados posibles (no contradictorios). En Kant, el ser verdadero se suma al ser representable en el sentido de ser perceptible. Todo lo que es real, o es algo perceptible (todo con lo que uno se puede encontrar al interior del espacio y/o tiempo es parte de lo perceptible) o una condición de la perceptibilidad (tal como los mismos espacio y tiempo). La realidad, por ende, consiste en una relación con una experiencia posible.

Para Kant, la realidad [Realität, Sachheit] es el resultado de una «afirmación trascendental»[117] que afirma que hay determinados objetos que Kant llama

«cosas»[118]. En última instancia, la afirmación trascendental consiste en construir ese conjunto de todas las cosas posibles al crear la idea de una totalidad de predicados. Esta totalidad de predicados nos provee el «material [Stoff]»[11] de la cognición; es este el nombre de la materialidad de la cognición, su ser confrontado con el material dado en todas sus operaciones contenciosas (es decir cogniciones). Si postulamos que todo lo que es es determinado en un marco más amplio al que pertenece, entonces fácilmente podemos generalizar y formar la

«idea de un todo de realidad, omnitudo realitas»[12] . Tal como Kant sugiere,

«todas las negaciones verdaderas no son sino limitaciones; un título que sería inaplicable si no estuvieran basadas en lo ilimitado, es decir el Todo»[121].

Si Schelling más tarde habla de la «idea de lo ente [Idee des Seyenden]», a lo que también se dirige como la «figura de lo ente [Figur des Seyenden]» o «lo ente en el proyecto [das Seyende im Entwurf]»[122], entonces hace una referencia implícita a la idea kantiana de «idea». Antes de que podamos pasar de Kant a

Schelling, sin embargo, necesitamos introducir otra modificación al

concepto kantiano de la determinación completa con tal de comprender plenamente el impacto de la revolucionaria aseveración de Schelling de que la idea (el ámbito de la necesidad, incluyendo la necesidad de la continencia) es ella misma contingente. Tenemos que asumir la intelección de que la totalidad kantiana de predicados (su concepto de mundo) debe ser reinterpretada a lo largo de las líneas del nuevo infinito nietzscheano: no hay un conjunto consistente de todos los predicados o de todas las cosas, porque el concepto de una cosa tanto como la manera en que recordamos los predicados y delineamos las reglas semánticas que pueden hacerlas significativas depende de una decisión previa de elegir el marco F antes que G. Si afirmo que los perros en el parque frente a mi ventana están ladrando, me refiero a una determinada escena. La determinación (y el sentido) de la escena depende de varios parámetros, tal como mi decisión (típicamente no considerada) de confiar en la sensopercepción ordinaria para determinar qué es lo que sucede alrededor de mí, mi exclusión de hipótesis inverosímiles (que, por supuesto, pueden ser relevantes) tal como la posibilidad de que alguien puede estar tocando su disco favorito de «los perros que ladran» o de un agente secreto tocando una grabación de ladrido de perros porque todos los perros en el parque se callaron debido a un extraño virus del que el gobierno no quiere que sepamos, etc. Me decido también en contra de un número infinito de otras maneras (paranoides, científicas o las que sean) de conceptualizar la escena en el parque (que bajo alguna descripción u otro mundo ni siquiera sería una escena en el parque). La consistencia relativa de nuestro arreglo diario de las cosas y de nuestro involucramiento con cosas presupone que nos cegamos a una cantidad infinita de otras posibilidades y otros hechos actuales de aquellas a las que les permitimos que sean explícitamente procesadas bajo la forma de información al interior de nuestro preferido campo de sentido. En otras palabras, tenemos que considerar el hecho de que la infinita magnitud comprensiva de datos excede la información discursivamente disponible, finita.

El mismo hecho recién constatado (que Kant inadecuadamente aprehende con su distinción entre la magnitud de sensibilidad y las apariencias conceptualmente estructuradas) no es en sí capaz de referir a la multiplicidad que prevé. La multiplicidad que excede la información discursivamente disponible, finita, seguramente ni siquiera es una múltiple. No deberíamos intentar comprender que lo que precede la actividad de creaturas que se dedican a crear conceptos en términos de un resultado de la creación de conceptos. El problema es que

«pensar es identificar»[123]. Esta es la razón por la que solo podemos

estar de acuerdo en cierta medida con la aseveración, de parte de Badiou, de una

multiplicidad inconsistente supuestamente anterior a las estructuras discursivamente disponibles, finitas. Cuando Badiou escribe «el ser siempre ya tiene que estar ahí; algo puramente múltiple, como múltiplo de múltiplos, tiene que ser presentado en orden de acuerdo a la regla para luego separar alguna multiplicidad consistente que será presentada ulteriormente por el gesto de la presentación inicial»[124], no parece ser consciente de la situación preocupante que él mismo crea. Lo «puro múltiple» o incluso el término «multiplicidad inconsistente» no es capaz de capturar aquello que precede a la consistencia, porque la multiplicidad ya es el resultado de una síntesis, presupone la existencia de la consistencia y, por ende, no puede precederla.

Es por esta razón que Schelling localiza la inconsistencia total, que ni siquiera es un múltiple a la base de la consistencia al introducir su concepto de «lo que es desigual a sí mismo [das sich selbst Ungleiche]»[125]. Por supuesto, uno fácilmente puede tratar de anexar esta inconsistencia a una ontología al estilo de una teoría de conjuntos à la Badiou mirando hacia atrás a la explicación de Frege del conjunto vacío, por ejemplo. De acuerdo a Frege, «0 es el número que corresponde al concepto “no idéntico consigo mismo”»[12] . No obstante, la referencia a conceptos contradictorios (bajo los cuales nada puede caer) no es la única manera de introducir el conjunto vacío. También se puede definir el conjunto vacío como el conjunto de todos los presidentes norteamericanos nacidos antes de 384 a.C. o el conjunto de todos los unicornios femeninos que visten uniformes policiales y viven en Alpha Centauri, etc. La teoría de conjuntos, por lo tanto, no necesariamente se presta para una intelección de las condiciones paradojales de la determinación o algo similar. El conjunto vacío puede ser definido sobre la base de cualquier concepto contradictorio. Resulta interesante destacar que Frege felizmente acepta las contradicciones, porque cree que

estos viejos amigos no son tan negros como los pintan. Que sean de alguna utilidad es, debo admitirlo, lo último que debemos esperar de ellos… Todo lo que puede ser exigido de un concepto desde el punto de vista de la lógica y bajo una mirada del rigor de la evidencia [rigour of proof] es solo que sus límites deberían ser precisos, de modo que podamos decidir definitivamente respecto de cada objeto si es que cae bajo ese concepto o no[127].

No obstante, Badiou ciertamente está en lo correcto cuando constata que «el ser de la consistencia es inconsistencia»[128], es decir, si

sumamos el que esto se sigue de la distinción entre una estructura dada (finita) y el nuevo infinito que nos provee la tarea infinita de hacer sentido a partir del mundo bajo descripciones siempre diferentes que nunca ascenderán a dar una imagen completamente coherente de la totalidad. Podemos aceptar este punto mientras no sigamos determinando aquello que es desigual a sí mismo de tal manera como para acceder a él bajo una definición definitiva.

Como se puede aprender de Schelling, esta empresa es paradojal y lleva a una intelección de la imposibilidad de ejecutarla en cualquier marco determinado, ya sea teoría de conjuntos o poesía. Sin embargo, esta imposibilidad no vuelve a la empresa carente de sentido. Más bien nos confronta con la absoluta contingencia y falta de fundamento de nuestros modos de otorgar sentido a lo que es desigual a sí mismo. En otras palabras, el mundo no puede prescribir cómo conceptualizarlo, porque es compatible con más de una descripción y no existe un metalenguaje supremo en el que sea posible especificar la totalidad de las condiciones de verdad para cualquier discurso. En un punto o en otro nos quedamos sin fundamentos y nos topamos con la falta de fundamento de la fundamentación: «en la fundación de la creencia bienfundada yace la creencia que no es fundada»[12] .

Es importante no olvidarse de que el «mundo», el «dominio de todos los dominios», «aquello que es desigual de sí mismo», «el Ser imprepensable», «lo absoluto», etc., desde siempre ya son parte de la telaraña de predicados. Esto significa que la inconsistencia no es un estado de cosas determinado, un caos sin nombre, primordial, en el comienzo que felizmente espera a ser ordenado por el mundo divino. Más bien se coorigina con el espacio lógico como tal. Tan pronto como hay algo determinado, las paradojalmente indeterminadas condiciones de determinación son generadas retroactivamente: por ende, todo lo indeterminado está determinado a colapsar en algún punto u otro.

Si la determinación presupone la negación, entonces está justificado el que apliquemos el procedimiento de determinar algo mediante negación a la totalidad de lo que hay. En el universo más aburrido pensable habría al menos dos cosas: una cosa y el espacio que ocupa. Si la cosa no sería distinguible del espacio en el que habita, no sería determinada, porque en el mundo del Uno no hay nada más en contra de lo que determina al objeto individual existiendo en el universo soltero[13] . Incluso si pensamos en el conjunto vacío, aquello que lo

contiene todavía es distinto a { }. Todavía existe la distinción entre el conjunto y sus elementos, incluso si no hay elemento alguno. Žižek, de manera concisa, aprehende este punto al sugerir que

por supuesto, la reflexión siempre se frustra en última instancia: ninguna marca positiva incluida en la serie puede representar/ reflejar «exitosamente» el espacio vacío de la inscripción de las marcas. Pero es este mismo fracaso como tal el que

«constituye» el espacio de inscripción. El «lugar» de la inscripción de las marcas no es más que el vacío abierto por el fracaso de la remarca. En otras palabras, sin la remarca no hay espacio infraestructural de la inscripción de las marcas. La remarca no «representa», refleja alguna red infraestructural constituida previamente: el acto mismo de la reflexión en tanto frustrada constituye retroactivamente lo que la elude[131].

Aquello que elude nuestra comprensión (llamémoslo como queramos) no es algo sustancial; ni siquiera existe (una intelección que vale la pena preservar de la tradición apofática). En este sentido, no hay ningún secreto ontológico aparte del secreto de que el secreto no existe. Aun cuando Hegel de hecho enfatizó este punto en su lectura del concepto de «revelación», no obstante subestimó el poder de la inconsistencia. Independientemente de cuales sean las posibilidades de una lectura de Hegel en términos de una filosofía de la finitud y de la contingencia, después de todo es evidente que a la larga Hegel prueba ser demasiado optimista al considerar los recursos expresivos de su dialéctica. En un pasaje particularmente presuntuoso de sus Lecciones sobre la historia de la filosofía, Hegel escribe (lleno de placer sádico):

El hombre, que es espíritu, puede y debe considerarse digno de lo más alto, jamás podrá pensar demasiado bien en cuanto a la grandeza y el poder de su espíritu; y, si está dotado de esta fe, no habrá nada, por arisco y por duro que sea, que no se abra ante él. La esencia del universo, al principio cerrada y oculta, no encierra fuerza capaz de resistir al valor de un espíritu dispuesto a conocerla: no tiene más remedio que ponerse de manifiesto ante él y desplegar ante sus ojos, para satisfacción y disfrute suyo, sus profundidades y sus riquezas[132].

La identificación hegeliana entre ser y reflexión –su tesis de que el ser no es sino el recuerdo de la reflexión y que, en última instancia, no es sino la universalidad del Concepto– dibuja una versión distorsionada de la cosa-en-sí kantiana y de su concepto sucesor en Hölderlin y Schelling, a saber, el «ser». Hegel equivocadamente creía que el «ser» en Hölderlin y Schelling designaba una entidad o un estado de cosas que precede a la reflexión. Lo que Hölderlin y Schelling se imaginan, sin embargo, no es una entidad subyacente a la reflexión.

Ellos no intentan sustancializar al ser nostálgicamente retornando a la

metafísica antigua. Más bien, se supone que el ser es el nombre de la unión entre la forma y el contenido que solo se manifiesta en fenómenos que no pueden ser hechos completamente transparentes (tal como la experiencia estética en Hölderlin y la teonomía ciega de la conciencia mitológica en Schelling). La misma distinción entre forma y contenido respalda la intelección de Hölderlin y Schelling de que el espacio de la ignorancia (la posibilidad de ser otro) excede infinitamente al ámbito del saber. Solo en la experiencia del carácter esquivo de la unidad entre forma y contenido somos capaces de una «preciencia» [Ahnung] de ese algo desconocido que vuelve posible la unidad entre forma y contenido[133]. Este «algo desconocido» verdaderamente kantiano no es meramente un autoinfringido punto ciego de la reflexión, sino el espacio de las marcas, el dominio de los dominios, en la que habita toda reflexión, incluso la hegeliana. El ser, por consiguiente, no es idéntico con el ser al comienzo de la empresa hegeliana de poner las presuposiciones de la determinación. Nunca se manifiesta plenamente bajo la forma de un ser que es nada: no puede ser disuelto en un ser determinado

[Dasein] como Hegel cree, porque, de otra manera, la posibilidad de algo de ser otro sería eliminada a priori.

Por supuesto, cualquier pensamiento que se refiere a lo desconocido parece conllevar una antinomia semántica debido a los límites de las condiciones de su propia expresión: si es expresado, entonces no expresa el contenido que afirma haber comprendido. Sin embargo, esta antinomia solo emerge si restringimos el lenguaje a su función de expresar proposiciones. Esto es exactamente lo que Hölderlin y Schelling tratan de evitar con su recuperación de una dimensión subsemántica (asémica) que precede al discurso. Cualquier forma de expresión es finita, en la medida en que ya se basa en la disponibilidad de un uso referencial del lenguaje[134].

En su ensayo prácticamente desconocido «Otra deducción de los principios de la

filosofía positiva» (Andere Deduction der Principien der positiven Philosophie), Schelling plantea la pregunta de si el ser del espacio lógico puede ser concebido como contingente, teniendo presente el problema de la facticidad o falta de fundamento. Si el ser es contingente, entonces tiene que tener la posibilidad de ser de otro modo: «La pregunta es, por ende, si es que este ser imprepensable absolutamente no permite una contraposición que podría alterarlo, frente a la cual, por lo tanto, probaría ser contingente»[135]. Es importante referirse a la formulación de Schelling: «Es fragte sich also,

ob…*», que significa tanto «La pregunta es si…», así como, literalmente, «ello [a saber, lo imprepensable] se pregunta si…» En otras palabras, nuestra pregunta sobre la necesidad o contingencia del Ser imprepensable es un acontecimiento ontológico. La posibilidad de ser de otro modo, que está implícita en nuestra comprensión del ser, cambia la estructura ontológica del Ser imprepensable, o, más precisamente, le otorga una estructura ontológica en primer lugar. Así, la necesidad ciega (que ni siquiera es una modalidad verdadera) de repente y sin razón alguna se convierte en conciencia de sí: la razón es establecida y el sentido es hecho a partir de un ser sin sentido (cogitatur). El Ser imprepensable deja de ser el Ser imprepensable tan pronto como el pensamiento es establecido. En términos de Schelling, el Ser imprepensable se convierte en la primera potencia.

El término «Ser imprepensable» prima facie se refiere a aquello que no puede ser pensado como no existente, que, a pesar de las apariencias, no debemos confundir con el dios de la ontoteología. Schelling más bien insiste en que el Ser imprepensable no es Dios, porque no es capaz de nada. En la medida en que es pura actualidad, es absolutamente impotente. El principio de la lógica modal de que la actualidad conlleva la posibilidad aún no se aplica a la actualidad del Ser imprepensable que precede el establecimiento de la posibilidad. Es meramente

«aquello que, por muy temprano que arribemos, ya está ahí (das, so früh wir kommen, schon da ist*)»[13] . No es sino el nombre para la facticidad de la razón: la razón (y el pensamiento) no se pueden fundamentar a sí mismos. Sin embargo,

¿en qué sentido la pura actualidad, el mero estar ahí de la razón es contingente?

Después de todo, ¿la facticidad y la contingencia no son conceptos diferentes?[137]

La respuesta de Schelling es tan sencilla como desconcertante: la necesidad del Ser imprepensable, es decir, la misma necesidad de la necessario existens[138] es contingente porque depende de la existencia de algo contingente. La necesidad del neccesario existens solo puede ser afirmada después de que la contingencia sea establecida. La evaluación de la necesidad presupone la disponibilidad de juicios que solo pueden existir una vez que existan criaturas generadoras de

conceptos cuyo mismo núcleo es la contingencia. El ámbito del juicio es aquel de la dualidad entre lo verdadero y lo falso que abre el

espacio para la contingencia. En otras palabras, el ser únicamente deviene necesario como resultado de la causalidad retroactiva de la razón. Esto conlleva que nos tenemos que hacer a una pregunta que Hegel, a los ojos de Schelling, tiende a excluir: El mundo entero en cierto modo yace en las redes del entendimiento o de la razón, pero la pregunta es cómo es que llegó a parar a esas redes, debido a que en el mundo evidentemente hay algo diferente y algo más que mera razón, incluso algo que tiende a ir más allá de estas barreras[13] .

La necesidad del ser qua punto de partida de la reflexión es solo el resultado de la actividad de la reflexión de establecer un concienzudo orden de identidad y diferencia, una actividad que, en principio, no es capaz de presentarse al interior de la telaraña que la levanta. Es por esto que Castoriadis, en contra de la ecuación tradicional entre ser y determinación (que él considera un principio básico de la ontología hegeliana), correctamente señala que la determinación es el resultado de la «génesis ontológica», un proceso que no puede ser considerado en términos de un orden de cosas ya siempre establecido.

La facticidad aún no mediada del Ser imprepensable no puede descartar la

«posibilidad de otro ser (Möglichkeit eines anderen Seins*)»[14] . Facticidad y contingencia en este caso son compatibles. En el caso del Ser imprepensable, la facticidad es pura actualidad no mediada, el ser primordial ahí, o «Dasein*»[141], que encontramos en nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos. Esto conlleva que la facticidad no puede descartar ni anticipar la posibilidad de otro ser, contingencia, sin ipso facto trascenderse a sí. Por consiguiente, la contingencia es ella misma contingente. Ni puede ser descartada a priori ni puede ser determinada su aparición por algún origen absoluto de las cosas. La facticidad no es un origen en el sentido de un principio. A lo más, es un «fondo sin fundamento [Ungrund*]», tal como Schelling dice en el Ensayo sobre la libertad[142].

El fondo sin fundamento es pura facticidad. Y aun la procedencia del fondo sin fundamento ni siquiera puede ser deletreada en términos de una prioridad lógica

u ontológica sin determinar aquello que no puede ser determinado. La misma indeterminación a la que Schelling se refiere bajo el encabezado de la

«indiferencia absoluta» tiene que ser tal que su indiferencia solo pueda ser realizada en diferencia. La indiferencia solo reside en la diferencia

o, con tal de ser preciso, la indiferencia solo se manifiesta en el proceso de una diferenciación. En otras palabras, el fondo sin fundamento, el Ser imprepensable es aquel que evita cualquier distinción y, al mismo tiempo, vuelve a todas las distinciones posibles al hacer posible la posibilidad. Es la facticidad la que resulta ser una necesidad contingente, una necesidad establecida retroactivamente mediante la existencia de algún entorno apofántico u otro. Una vez que existan dominios de objetos, necesariamente hay un dominio de todos los dominios (lo que no conlleva a que haya un conjunto de todos los dominios en el sentido de una totalidad fijada). Aquello que «precede» a todas las distinciones solo puede estar ahí sin posibilidad alguna de que sea mediado completamente. Siempre se repliega al fondo, se escabulle de nuestra comprensión precisamente porque queremos comprenderlo, una situación a la que Novalis se refirió sucintamente en un aforismo frecuentemente citado: «en todas partes buscamos lo incondicionado [das Unbedingte], pero solo encontramos cosas [Dinge]»[143].

Lo «existente imprepensable»[144] es la expresión de Schelling para facticidad.

Debido a la existencia contingente de entornos apofánticos o esferas de inteligibilidad, la facticidad se convierte en contingencia. La misma contingencia de un marco dado transforma su punto de partida, su terminus a quo[145], en algo contingente. Esto nos lleva a discernir la influencia subcutánea de Schelling en Blumenberg, quien usa la distinción entre terminus ad quem y terminus a quo en su propia crítica del rechazo unilateral, de parte de la Ilustración, del mito[14] . El concepto de Blumenberg del «absolutismo de la realidad» que tiene que ser superada por el trabajo del logos tanto en la forma del mito como de la ciencia, corresponde al Ser imprepensable de Schelling. Blumenberg postula una

«intencionalidad de la conciencia sin un objeto»[147], es decir, angustia [Angst]

que precede la frágil estabilidad de prácticas simbólicas distanciando el objeto de la conciencia y de este modo dejar que comprenda, aprehendiéndola, su propia contingencia. Lo que Blumenberg no destaca lo suficientemente, sin embargo, es que el supuesto status naturalis[148] de la angustia existencial amenaza con ser una proyección del desasosiego de la modernidad sobre el hombre prehistórico, lo que a su vez tan solo sería otro mito. La manera de Blumenberg de dibujar el absolutismo de la realidad, de darle un rostro a lo imprepensable, no le hace justicia en absoluto al carácter elusivo que está en juego.

Por esta razón, la consideración, de parte de Schelling, de la facticidad que siempre será transformada en contingencia con tal de que la determinación posiblemente pueda tener lugar es más sofisticada de lo que la consideración de Blumenberg del mito sugiere. Schelling recurre a la observación de que toda afirmación transforma el hecho, aún a ser determinado, de la materia desde algo meramente actual en algo potencialmente diferente de la manera en que lo aprehendemos. El mundo que comprendemos no es necesariamente idéntico al mundo como es en sí. En cuanto hay criaturas que generan conceptos, el mismo mundo cambia desde la mera actualidad a algo accesible a la comprensión.

Como este proceso de transformación –génesis ontológica– tiene lugar al interior del mundo, el mismo mundo cambia desde la facticidad, mera actualidad, a la potencialidad. Se abre un espacio al interior de sí mismo entremedio de él mismo y su ser representado, deseado, etc. Según escribe Schelling, «por la misma razón de que la potencia [es decir la posibilidad, M.G.] no precedió al Ser imprepensable, no puede ser superado en el acto de este existente imprepensable.

Pero a través de esto, una contingencia ineliminable es puesta en este mismo existente imprepensable»[14] .

Tal como vimos en la primera parte de este capítulo, Hegel cree que no hay nada que preceda al espacio lógico. De acuerdo a Hegel, el Ser imprepensable es el mismo ser del Concepto propiamente dicho que sustituye a la facticidad y resulta ser la «necesidad absoluta»[15] . Hegel estaría en lo cierto al oponerse a Hölderlin y Schelling si las concepciones de estos del Ser imprepensable estuvieran restringidas a una concepción metafísica del dominio de todos los dominios y, por lo tanto, operarían al interior de la inmanencia absoluta de la reflexión. Lo que Hölderlin y Schelling intentan articular, sin embargo, está motivado por una experiencia de lo esquivo. Simplemente son fenómenos que no pueden ser hechos plenamente transparentes al interior del dominio del logos sin que con esto sean reducidos a un acto lógico de autoalienación. En contra de Hegel, la misma experiencia de inteligibilidad se debe a un proceso del que no puede dar cuenta. Este es el punto de introducción de las condiciones determinadas de determinación al espacio lógico. Si hay experiencias de lo esquivo que no pueden ser superadas, entonces el espacio lógico debe tener propiedades que apuntan a una dimensión que no es lógica.

De hecho, el logocentrismo no mitigado de Hegel es incapaz de acomodar ciertos fenómenos prelógicos indeseados que trata de

reducir a torpes intentos de expresar formas lógicas. Esto lo lleva a reinstalar el método antiguo de la alegoría en el contexto de su actual filosofía de la mitología y de la religión

respectivamente[151]. Para Hegel, la religión expresa el contenido absoluto (es decir lo absoluto) a través de la forma finita de la representación. Esta presunción autoriza el uso del método de la alegoría: las representaciones religiosas «dicen algo diferente» (allo agoreuein) de lo que aparece en su superficie. Por ejemplo, el dogma cristiano de la trinidad realmente trata de la mediación, la muerte de Dios (es decir de Cristo) realmente significa la autodestrucción de la trascendencia, etc. La religión usa imágenes, metáforas, parábolas, etc., con tal de expresar un misterio que no existe. El verdadero misterio es comprender que nunca ha habido un misterio aparte del misterio en el que las personas creían, un misterio que resulta ser un error, necesario para el eventual resurgimiento de la verdad como es en verdad.

Este método de la interpretación de mitos ya ha sido empleado extensivamente por los filósofos en la Antigüedad tardía. Sin embargo, el método alegórico, por supuesto, no está restringido a los intérpretes antiguos de los mitos, sino que es empleado por toda teoría de la mitología que presupone que los mitos realmente versan sobre algo a lo que no se dirigen explícitamente. Todas las teorías de la mitología que someten a los mitos a una interpretación que presupone una diferencia entre la forma y el contenido son alegóricas: este es el modo dominante del pensamiento sobre la mitología. Por ejemplo, una lectura psicoanalítica de corto alcance de la mitología sería alegórica hasta el punto de que simplemente proyecta patrones psicoanalíticos en una historia mitológica.

Un sofisticado caso moderno de una interpretación alegórica de la mitología es Mitologías de Lévi-Strauss. De acuerdo a Lévi-Strauss, la mitología consiste de mitemas, elementos que estructuran el pensamiento nativo y que se van sumando hasta convertirse en mitos en un sentido hecho y derecho. El trabajo de la teoría estructuralista de la mitología consiste en explicitar los mitemas y redescribir los modos en los que están dispuestos de manera tal que uno eventualmente alcanza una comprensión de las oposiciones binarias que estructuran un campo de significado dado. El mito, por consiguiente, es reducido a logos, a un arreglo de elementos de acuerdo a una ley, una cuenta-por-uno. Con optimismo estructuralista, Lévi-Strauss explícitamente se propone «probar que hay una clase de lógica en las cualidades tangibles y demostrar la operación de esta lógica y revelar sus leyes»[152]. Para estar seguro, Lévi- Strauss opera

sobre la base de la presunción altamente reflexionada de que su «mismo libro es un mito: es, por decirlo así, el mito de mitología»[153]. Y sin embargo, el paradigma estructuralista que él dibuja presupone que la mitología está gobernada por una sintaxis, una «lógica natural».

De manera verdaderamente ingeniosa, Schelling objeta que cualquier interpretación alegórica que intenta traducir la mitología en una lengua diferente erra el punto de la forma mitológica de expresión. Los mitos no son esfuerzos defectuosos de expresar una verdad lógica, más bien encarnan la misma unidad del sentido del ser, de contenido y forma.

Porque la mitología no es algo que haya emergido artificialmente, sino que más bien es algo que emergió naturalmente –de

hecho, bajo la presuposición dada, con necesidad–, forma y contenido, materia y apariencia exterior, no pueden ser diferenciados en ella. Las ideas no es que primero estén presentes bajo otra forma, sino que emergen solo en, y, por ende, al mismo tiempo con esa forma. […] En consecuencia de la necesidad con la que la forma emerge, la mitología es completamente actual; esto es, todo en ella debe ser comprendido tal como la mitología lo expresa, no como si se pensara algo diferente o se dijera algo diferente. La mitología no es alegórica; es tautegórica[154].

La preocupación de Schelling es poner a salvo el sentido de la mitología frente al proyecto del logos de absolutizarlo bajo la forma de la reflexión. La reflexión es limitada precisamente porque es engendrada por la mitología y no al revés.

Schelling, por lo tanto, propone la tesis de que la mitología hace posible al lenguaje: «Uno casi está tentado de decir: el lenguaje en sí solo es mitología desvanecida; lo que la mitología todavía preserva en las diferencias vivientes y concretas es preservado en el lenguaje en diferencias tan solo abstractas y formales»[155]. Debería prestarse atención a la expresión que Schelling escoge con sumo cuidado: «uno casi está tentado de decir», la que indica que es consciente de las dificultades de expresar algo que precede al lenguaje. No puede afirmarse que el lenguaje es mitología desvanecida, sin recurrir a un registro metafórico, sin crear una mitología del lenguaje.

Mientras Hegel intenta descubrir la necesidad del contenido de la mitología (del arte, de la religión, de la historia, etc.), Schelling insiste en la necesidad de la forma de la representación que no puede ser esquivada: «la forma aparece como

una necesidad y, en esa medida, como una necesidad razonable»[15] . No hay ningún contenido absoluto previo a la forma mitológica. Todo contenido absoluto emerge a partir del proceso mitológico en lugar de precederlo. Todo el proceso, por lo tanto, es «sustanciado desde abajo hacia arriba»[157], en su actualidad es «independiente del pensamiento y de la voluntad»[158]. De ahí no hay garante trascendental ni Dios alguno que esté organizando el proceso mitológico.

Dios no es sino un nombre para una «promesa»[15] hasta ahora no cumplida, la promesa de un «puro sí mismo», según dice Schelling[1] . Este puro sí mismo solo puede ser realizado mediante una intelección a la necesidad de una forma que perturba el supuesto carácter absoluto de la autoconciencia. La autoconstitución de la conciencia y su intento de aprehenderse a sí misma comprendiendo tanto la forma como el contenido genera heteronomía. La conciencia se vuelve dependiente de sí misma, lo que se expresa para la conciencia bajo la forma de los dioses que gobiernan sobre ella.

Schelling aquí anticipa el diagnostico freudiano de la estructura del «animismo»

(el término freudiano para la conciencia mitológica): el animismo proyecta el aparato mental (el mundo interno) sobre el mundo externo de manera tal que se vuelve ciego a esta misma operación. El animismo es una «conciencia mitopoiética»[1 1] que objetiva el mundo interno y su ambivalencia emocional de esta manera creando un reino de demonios y dioses. El importante descubrimiento de Freud, sin embargo, no está restringido a su demanda de que los «salvajes» proyectan su ambivalencia emocional sobre su entorno, sino que la conciencia neurótica, «civilizada», está parcialmente sujeta a la misma actitud alucinatoria hacia el mundo.

La proyección de las percepciones internas hacia afuera es un mecanismo primitivo al que están sometidas asimismo, por ejemplo, nuestras percepciones sensoriales, y por tanto normalmente ha desempeñado el papel principal en la configuración de nuestro mundo exterior. Bajo condiciones todavía no dilucidadas lo bastante, percepciones internas de procesos de sentimiento y de pensamiento son proyectadas hacia afuera como las percepciones sensoriales; son empleadas para la plasmación del mundo exterior, cuando en verdad debieron permanecer en el mundo interior[1 2].

La autoconciencia (y, por ende, la autonomía) es profundamente heterónoma: solo se realiza a sí convirtiéndose en su propio otro del que depende. La conciencia, por lo tanto, no es original, sino el

resultado o «fin de la naturaleza»[1] [3]. El esfuerzo de la autoconciencia de fundamentarse a sí misma es

el mismo origen de su alienación de la naturaleza. Por supuesto, Schelling por

«naturaleza» no entiende el objeto de la ciencia (en nuestro sentido del término).

La naturaleza más bien se refiere al «pasado trascendental» de las Edades del Mundo, el ser primordial que no está atado a la razón. En consecuencia, la naturaleza no es lo que está dado de antemano, lo que siempre ya está ahí, sino la misma causa de un distanciamiento absoluto, de Angst* existencial[1] [4].

Quien en la mitología solo ve lo opuesto a nuestros conceptos usuales hasta tal punto que la mitología le parece indigna de toda consideración, especialmente de toda consideración filosófica, mejor debería considerar que la naturaleza difícilmente aún evoca asombro en la persona irreflexiva y en aquel embotado por el hábito de lo que ve cada día, pero que nosotros podemos pensar muy bien en una disposición espiritual y ética a la que la naturaleza tendría que aparecer simplemente como algo asombroso y extraño tal como la mitología, y no menos increíble. Quienquiera esté acostumbrado a vivir en un éxtasis espiritual o moral supremo, fácilmente podría preguntar, si redirigiera su mirada sobre la naturaleza: ¿cuál es el propósito de esta cosa, inútilmente derrochado a través de formas fantásticas en las montañas y acantilados?[1] [5]

La mitología exhibe todos los rasgos de un extraño «acontecimiento», un término que Schelling emplea con frecuencia[1] . La misma «historicidad»[1] [7] de la mitología indica «¡el hecho, el acontecimiento que hay que pensar para sí en el concepto!»[1] [8] La mitología es un acontecimiento imprevisible en el sentido de que no hay ninguna razón (ningún pensamiento) anterior a la mitología que pudiera transformarlo en un producto razonable. En su bruta falta de significado, es la fundación del significado, incluso del significado de la falta de significado.

No hay ningún espacio puramente lógico que pueda ser liberado de todos los mitos y metáforas, ya que incluso el concepto de «espacio lógico» obviamente sirve como una metáfora para delinear la «esfera ilimitada» de la racionalidad, para darnos una imagen en la que podamos reconocernos a nosotros mismos[1] .

El pensamiento crucial es que, a pesar de sí, el logocentrismo está basado en una mitología. Al oponer logos a mito, subrepticiamente admite su dependencia del mito. Blumenberg, por ende, tiene razón al enfatizar el hecho de que el cierre hegeliano de la reflexión sobre sí misma solo puede ser expresada a través de la forma de mitología. Cuando Hegel habla del «círculo de círculos»[17] , la «orgía bacanal»[171] o los «misterios eleusinos»[172], etc., con tal de elucidar el gesto del cierre del logos sobre sí, él mismo hace uso de la unidad mitológica entre forma y contenido[173]. En este sentido, Hegel no trasciende al ser hacia la reflexión. La

reflexión más bien implosiona hacia el ser, replica la matriz de la unidad de sentido y ser bajo la forma de su propia expresión. Esta es la razón por la que la Ciencia de la lógica hegeliana crea una nueva mitología, la «mitología de la razón», así (supongo que sin darse cuenta) continuando el proyecto del Más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán con su famosa llamada a las armas: «Debemos tener una nueva mitología, pero esta mitología debe estar al servicio de las ideas, debe convertirse en una mitología de la razón.'[174]

Schelling insiste en que Hegel no es capaz de superar la mitología precisamente porque lee los contenidos lógicos bajo la forma de la mitología, en lugar de crear, de manera consciente de sí, una nueva mitología. Hegel presupone que hay una forma racional (es decir dialéctica) primordial de expresión en la que forma y contenido coinciden; es decir, un absoluto «establecimiento de frase» en el sentido de Lyotard[175]. Sin embargo, no está dispuesto a conceder que la mitología del arte ha alcanzado esta forma absoluta de expresión, porque, para él, la mitología y el arte se restringen a la forma de la representación. No obstante, ¿acaso el mismo Hegel no hace uso de representaciones? ¿No es su uso extensivo de metáforas, juegos de palabras, etc., una expresión estética?

Los conceptos filosóficos no deben ser meras categorías generales, sino que deben ser determinadas esencias [Wesenheiten] reales, y mientras más lo son, mientras más son equipadas por el filósofo con vida real y particular, más parecen acercarse a figuras [Gestalten] poéticas, a pesar de que el filósofo desprecie toda incorporación poética: lo poético aquí reside en el pensamiento y no necesita agregársele exteriormente a él[17] .

Debemos insistir en que hay una frontera al interior del lenguaje que no le es impuesta [desde el exterior], a saber, la frontera entre el sentido y la referencia en el sentido de Frege: la organización semántica del sentido, es decir el orden de las palabras, no es idéntica

al orden ontológico de las cosas. Por supuesto, la distinción es trazada al interior del lenguaje e incluso es una distinción real, una distinción que podemos experimentar como la finitud de las aseveraciones en general y las pretensiones de saber en particular: al aceptar cualquier versión de la distinción clásica entre sentir y percibir, entre lo que está ahí y lo que decimos sobre lo que está ahí, entre forma y contenido, etc., ipso facto replicamos un Ser imprepensable.

No hay una manera definitiva de deshacer la contingencia y eliminar las paradojas del dominio de todos los dominios. La lucidez conceptual (razón) es

una esfera altamente limitada de inteligibilidad, incluso si la posición imaginaria de la razón intenta asimilarlo todo. Y aun así, no es capaz de asimilar su propia facticidad sin transformarla en contingencia. La razón opera bajo la condición previa de que existen determinadas modalidades. Presupone que existe una distinción entre necesidad y contingencia. Sin embargo, esta misma distinción no puede ser aplicada a la facticidad del Ser imprepensable. Es la indiferencia entre necesidad y contingencia, porque no puede atribuírsele un sentido a todo. Es el sinsentido primordial de la existencia el que no puede ser hecho inteligible en términos de un arreglo significativo (ya sea contingente o necesario) de estados de cosas, ya que todo arreglo presupone la disponibilidad de la posibilidad de ser de otra manera, lo que no está al alcance del Ser imprepensable.

El movimiento antihegeliano crucial de parte de Schelling consiste en identificar el Ser imprepensable con la mitología. De este modo, escapa a la objeción hegeliana de que el Ser imprepensable viene a ser lo mismo que una reafirmación del comienzo de la Ciencia de la lógica. Mitología es el hecho bruto de nuestro ser-arrojados hacia un entramado de creencias, hacia un sistema de creencias que solo es accesible desde el interior. El proyecto de alcanzar una visión de conjunto del sistema de creencias que habitamos necesariamente engendra un uso metafórico del lenguaje. Los fundacionalistas como Descartes describen nuestro sistema de creencias como un edificio: supuestamente es un edificio que descansa sobre fundamentos, etc., mientras que los coherentistas o pragmáticos holistas (como Quine) tienden a usar metáforas orgánicas o hablar de campos de fuerza[177]. Si tratamos de acceder a nuestro sistema de creencias desde afuera, solo podemos hacerlo considerando una creencia sobre nuestro sistema de creencias. Digamos que nuestro sistema de creencias es un conjunto B: {B1, …, Bn}. Si consideramos cualquier creencia particular sobre nuestro sistema de creencias, solamente agregamos otra creencia al conjunto que, por ende, la altera. Por lo tanto, no podemos construir

el conjunto de todas las creencias sin transgredirlas. Por esta razón, incluso racionalistas incondicionales como Descartes en algún punto u otro buscan refugiarse en determinadas metáforas, con tal de contemplar sus pensamientos supuestamente autosuficientes sobre los pensamientos. Como Samuel Johnson remarcó en su correspondencia con Berkeley: «es apenas posible hablar de la mente sin una metáfora»[178].

En este punto tenemos que introducir una distinción que le era desconocida a Schelling, a saber, la distinción entre mitología constitutiva y regulativa[17] . La mitología constitutiva abre el espacio de la razón al definir un conjunto de

certezas que nos permite interactuar con un dominio limitado de objetos.

Descansa en alguna u otra preferencia conceptual que nos permite referirnos a determinados objetos (en todo momento). La mitología regulativa, en cambio, es el fenómeno bastante común que conocemos como «mito»: consiste en cuentos de dioses y héroes con los cuales una comunidad se define a sí misma (o cual sea la función que uno prefiera atribuirle a la mitología regulativa). Mientras que la mitología regulativa hace uso de metáforas, símbolos y personas específicas y otras similares, la mitología constitutiva se basa en «metáforas absolutas» en el sentido de Blumenberg. Para él, las metáforas absolutas son «el inventario fundamental del lenguaje filosófico […], "transferencias" que no pueden ser recuperadas al interior de la esfera de la significación propiamente tal, al interior de la lógica»[18] . No «pueden ser reducidas a conceptualidades»[181]. El proyecto de desmantelar los mitos siempre produce un «inventario remanente

[Restbestände]»[182].

Los ejemplos que Blumenberg ofrece de metáforas absolutas con frecuencia provienen de la tradición de la teología negativa (en particular la de Nicolás de Cusa). Sin embargo, su argumentación puede ser reconstruida sin una referencia particular a la teología si es que simplemente investigamos cualquier uso del lenguaje que pretenda estar en condiciones de referir al dominio de todos los dominios en un lenguaje particular o que pretenda decir algo sobre la totalidad de las creencias. El uso metafísico del lenguaje siempre crea un marco de conceptos supuestamente básicos que resultan ser metáforas que no pueden ser traducidas a un lenguaje puramente conceptual. Un ejemplo bastante sencillo es el concepto de «objeto» y sus cognados filosóficos «objeto físico» o

«matemático» u «ordinario». Según ha destacado Stanley Cavell, el concepto moderno (poscartesiano) de un «objeto» presupone la disponibilidad de un

«objeto genérico», es decir la disponibilidad de ejemplos comunes y corrientes que sugieren que el mundo puede ser desglosado de manera tal que podemos encontrar sentido en y armar a partir de casos sencillos de saber[183]. El concepto de un «objeto» está rodeado de una vasta mitología en la que el sujeto es un candidato a ser mero espectador del mundo, sin que él mismo pertenezca a la sustancia extendida, un «espejo de la naturaleza» (Rorty), etc. Si estructuramos nuestra experiencia a lo largo del eje de la dicotomía sujeto-objeto, llegamos a ver el mundo bajo cierta luz que no es natural en el sentido de necesario e inevitable. Por esta razón, el concepto de un «objeto» (y el concepto de lo

«natural») pertenece a una mitología constitutiva, una que define el ser como representación, por ejemplo la mitología, que en nuestros días obviamente prevalece, de la «técnica» en el sentido heideggeriano del término.

Mitologías constitutivas abren un mundo. En este sentido, a Hesíodo hay que concederle el estatus de un metamitólogo cuando describe el origen de los dioses (y, por ende, de su propia mitología) como «Caos»[184]. «Caos» (de chaskô,

«abrirse», «bostezar») significa una apertura, una grieta al interior de la que algo podría aparecer. Schelling con justa razón subraya la importancia de Caos porque se refiere a «la extensión (de χάω, χαίνω)», a «lo que aún está abierto a todo, lo que quedó desierto, por ende, el espacio vacío de toda sustancia»[185]. Sin embargo, la mayoría de los intérpretes filosóficos modernos del Caos de Hesíodo no prestaron atención al enunciado exacto de su verso, a saber, «en un inicio el Caos llegó a ser [Χάος γένετ]». Hesíodo no dice que el Caos estuvo ni que era al comienzo, sino que llegó a ser[18] .

La lección crucial que puede ser aprendida de Hesíodo por lo tanto penetra incluso más hondo de lo que Schelling sospechó. Para Hesíodo, no solo la génesis ontológica de la determinación (la teogonía) comienza con una apertura enorme, sino que refleja el hecho de que la apertura es, ella misma, siempre ya parte de la narrativa mitológica. La apertura es derivativa porque pertenece a la cadena de los significantes, es accedida desde el interior de una mitología regulativa. En consecuencia, Hesíodo no escribe una sola palabra sobre lo que el Caos origina.

Wittgenstein claramente tiene en mente a una mitología constitutiva cuando se refiere al «trasfondo heredado sobre el cual distingo entre lo verdadero y falso»[187]. Él explícitamente sugiere que «las proposiciones que describen esta imagen del mundo pueden ser parte de una clase de mitología. Y su rol es como aquel de las reglas de un juego; y el juego puede ser aprendido puramente de manera práctica, sin aprender ninguna regla explícita»[188]. Los ejemplos que da para una «proposición» que pertenece a su marco mitológico son «mi cuerpo nunca ha desaparecido o reaparecido después de un intervalo de tiempo»[18] ,

«cada ser humano tiene un cerebro, […] hay una isla, Australia, de tal y cual forma, […] tuve tatarabuelos, […] las personas que se hicieron pasar por mis padres realmente fueron mis padres, etc.»[1] Otros ejemplos muestran claramente la aproximación crítica de la ideología de Wittgenstein, que él confiesa en el prefacio a sus Investigaciones filosóficas y en el que opone el espíritu de la

«vasta corriente de la civilización europea y norteamericana en la que todos nosotros nos encontramos. Ese espíritu se expresa en un movimiento hacia adelante, construyendo estructuras incluso más grandes y complicadas»[1 1]. El uso wittgensteiniano de la mitología es crítico en el sentido de que crea una distancia hacia la visión-de-mundo tecnocéntrica y burocrática. Wittgenstein está

lejos de ser un filósofo científico precisamente porque destaca que no hay imagen del mundo sin imágenes que «nos mantienen cautivos».

Los hombres han creído que un rey podía hacer llover; nosotros decimos que eso contradice toda experiencia. Hoy se piensa que la radio, el avión, etc., son medios para el acercamiento de los pueblos y la difusión de la cultura[1 2].

El concepto de «experiencia» empleado por Wittgenstein es decisivo.

«Experiencia» es un sistema de creencias gobernado por reglas que definen qué es lo que puede pertenecer al sistema y qué tiene que ser excluido. Sin embargo, la vía por la que podemos ponernos al corriente del sistema no puede ser determinada por las reglas del sistema. Esta es la razón por la que la experiencia no puede decirnos cómo juzgar a partir de la experiencia. Nuestro uso de la experiencia siempre ya está gobernado por reglas que constituyen la experiencia y que, por ende, no son el resultado de la experiencia.

Pero ¿no es la experiencia quien nos enseña a juzgar así, es decir,

quien nos enseña que es correcto juzgar así? ¿Cómo nos lo enseña? Nosotros podemos derivarlo de la experiencia, pero la experiencia no nos sugiere cómo derivar algo de ella. Si la experiencia es la razón de que juzguemos de ese modo (y no únicamente la causa), ya no nos queda ninguna otra razón para considerar que eso es una razón[1 3].

De acuerdo a Wittgenstein, entonces, nuestro comercio epistémico con el mundo es mitológico en un sentido preciso: siempre ya nos encontramos arrojados a una mitología, es decir a una red sistemática de creencias que nos habilitan a determinar respectivas escenas de nuestras vidas, como por ejemplo lecturas filosóficas, servicios divinos, cenas con amigos, matrimonios, investigaciones científicas, etc. Estamos familiarizados con una red de creencias, es decir, nuestra mitología, mediante imágenes típicas y la anticipación de patrones de comportamiento codificados por estas imágenes. Nuestro saber escénico de conocimiento al interior del mundo es mitológico, es decir no-proposicional y no-científico. Es precientífico e incluso básico, porque abre la posibilidad de la orientación. Sin una mitología que nos ayude a reidentificar escenas de nuestras vidas ni siquiera seríamos capaces de llevar una vida humana. La mitología, para Wittgenstein, por consiguiente, es algo natural o «animal», por así decir; por supuesto, que esta demanda amerita otro desplazamiento autorreflexivo, uno que Wittgenstein no emprende. Para él, simplemente es una expresión del mero estar ahí, la facticidad no fundamentada de la vida.

Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es razonable (ni irracional).

Está allí –como nuestra vida[1 4].

La referencia wittgensteiniana a la vida y a la naturaleza sirve a una función similar, mitigadora, como en el Tratado de la naturaleza humana de Hume. Se supone que asegura que los juegos de lenguaje funcionen, porque están insertos en un contexto (animal, histórico-natural y evolutivo) mayor que asegura el funcionamiento práctico del juego de lenguaje sin ser él mismo fundado. Es la manera en la que nos hacemos con el mundo, una manera hecha posible por el mismo mundo que habitamos. Al ser criaturas sensitivas, somos parte de la naturaleza que justifica una pretensión del naturalismo mitigado, es decir de un naturalismo de segunda naturaleza. El problema evidente con todo esto es que hay un intento de trascender la finitud y de sustituir la naturaleza por la mitología. Esta misma operación tiene lugar en la reflexión que no es capaz de simplemente dejar que la

naturaleza ingrese a su circularidad absoluta, tal como Hegel acertadamente remarcó. Wittgenstein, a su vez, creó una nueva mitología, dictada por una voluntad explícita de poder. Su filosofía está destinada a mantenernos cautivos y de sustituir algunas imágenes del mundo por otras.

En este punto quiero observar al ser humano como a un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto pero no razonamiento. Como un ser en estado primitivo. No nos hemos de avergonzar de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento[1] [5].

Declara una intención de considerar el hombre como un animal. En general, los juegos de lenguaje que inventa en sus experimentos de pensamiento etnológico

sirven como un dispositivo generador de imágenes. Son parte de la nueva mitología de Wittgenstein que parece hacer referencia implícita a la naturalización del hombre postulada por Marx y Nietzsche. Sin embargo, a pesar de que pareciera alinearse con quienes dan la bienvenida al proyecto moderno de inmanencia absoluta, el naturalismo mitigado simplemente ignora la finitud de la reflexión y la lógica de las presuposiciones. Se aventura a identificar lo real, a identificarlo con la naturaleza en el sentido de que lo que propulsa los quehaceres del ser humano en última instancia son ciegos. No obstante, no debemos olvidar «la imposibilidad última de trazar una distinción clara entre la realidad aparente y algún núcleo positivo firme de lo Real: cada posible pedazo de la realidad es a priori sospechoso, debido a que (tal como sabemos por Lacan), la cosa Real en última instancia es otro nombre para el vacío»[1] .

Lo que podemos aprender del uso wittgensteiniano de «mitología» en Sobre la certeza y en otros textos, es que hay ahí un uso constitutivo de mitología.

Mitología e imagen del mundo están alineados en una manera perspicua con el fin de darle al término «mitología» un significado claramente constitutivo con tal de distinguirlo de «mitología» en su uso regulativo, es decir, en el sentido común y corriente de la palabra. Sin embargo, Wittgenstein no extrae explícitamente la consecuencia de su propia reflexión, vastamente influida por la Filosofía de la mitología de Schelling, a saber, que no hay una atalaya puramente científica (en el sentido no-mitológico). Esto es porque tenemos que combinar Schelling y Wittgenstein.

Seguramente, la mitología solo está opuesta al discurso proposicional, del saber o científico, mientras escogemos el concepto vago de ciencia moderna como la bisagra sobre la que nuestra imagen del mundo gira. Dadas las cuidadosas observaciones de Wittgenstein acerca de las bisagras sobre las cuales el juego de lenguaje gira, es posible equipararlas a la mitología constitutiva en el sentido aquí defendido. Nuestro ser-en-el-mundo mitológico consiste en el hecho de que tenemos que imponer límites de discurso con tal de siquiera organizar nuestra experiencia. Esta imposición de límites no es, en sí, un acto racional del que podamos ser hechos responsables plenamente. En algún punto u otro nos quedamos sin recursos para justificar nuestras prácticas de justificación.

Precisamente porque siempre hay un fundamento sin fundamento que nunca puede ser plenamente identificado, es decir porque hay un Ser imprepensable es que la mitología tiene lugar. Esto lleva a Schelling a su aseveración de que en el comienzo el Ser imprepensable primero asume la forma de algún «dios imprepensable»[1] [7] tomando las riendas de la conciencia.

Sin adentrarnos en detalles históricos, es posible distinguir al menos tres manifestaciones de mitología constitutiva, tres estados sucesivos de metamorfosis inmanentes a la mitología: teonomía, ontonomía y autonomía.

Obviamente, la teonomía es la forma de la conciencia mitológica. Schelling concibe este concepto de mitología como teonomía. Lo anterior es sugerido por el uso común del término «mythos» en el sentido de una «fábula» o un «relato sobre dioses y héroes y su relación con la humanidad». En su oposición al logos, el mythos parece estar restringido a semejante forma teonómica de la conciencia.

Sin embargo, si uno echa un vistazo sobre la fundación presocrática de la ontonomía, en particular en los Eleáticos, es evidente que Dios (o los dioses) es simplemente reemplazado por el Ser sin perder su estatus funcional. El espacio funcional que (los) Dios(es) solían ocupar simplemente es redistribuido. Eso que siempre ya está ahí de todas maneras, eso que no depende de nosotros, se transforma de Dios en Ser; incluso los dioses de esta manera son arrojados. Esto es lo que llamo «ontonomía». Finalmente, el mito de la modernidad asume la forma de la autonomía. El Ser es reducido a pensamiento, autoridad a razón, tradición a creación, comunidad a lo individual, lo universal a lo particular, etc.

La modernidad asume la forma de una inversión irreversible de jerarquías tradicionales.

Incluso si estamos a favor de la autonomía –que es la única posición compatible con la democracia radical, plenamente inmanente–, en última instancia traiciona una sofisticada variedad de heteronomía: se mantiene en la necesidad de metáforas absolutas y cuadros específicos con tal de deshacer su contingencia, mientras que al mismo tiempo admite que la contingencia no puede y no debe ser deshecha. La autonomía necesita presentar la existencia de su marco de manera tal que parezca necesario, científicamente justificable, matematizable, cuantificable, etc. Por ende, el problema todavía no resuelto con la autonomía es que está sujeta a la dialéctica de la Ilustración. La autonomía se inscribe al interior de la tradición de otorgarle sentido al mundo o de crear una mitología constitutiva. Crea mitologías regulativas que se manifiestan como las reglas que gobiernan nuestro comercio epistémico con el orden del mundo científicamente ajustado. Sin embargo, estas mitologías regulativas ocultan la práctica de la constitución de significados que fundamenta el compromiso con el desencantamiento que nos hace poner los pies en la tierra. Empero, esto equivale a un ethos que no puede ser justificado científicamente y que, sin embargo, se impone a cada uno y a todos los miembros de una sociedad (incluyendo a aquellas sociedades aún a ser sometidas o aún a ser conquistadas por la visión de mundo científica).

El distanciamiento del pensamiento respecto de la tarea de arreglar lo que existe, el salir del círculo fatal de la existencia, significa para la mentalidad científica locura y autodestrucción, tal como lo era para el mago la salida del círculo mágico que había trazado para el conjuro; y en ambos casos se toman las disposiciones necesarias para que la violación del tabú tenga incluso en la realidad consecuencias funestas para el sacrílego[18].

En su gesto radical de desencantamiento del desencantamiento, Adorno y Horkheimer van tan lejos como para sostener que «la Ilustración es tan totalitaria como un sistema puede ser»[1] . De acuerdo a ellos,

la Ilustración es el temor mítico hecho radical. La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal.

Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo[2] .

Por esta vía, el positivismo científico reduce a todos los eventos a una mera repetición de algunos principios combinatorios básicos que, en todo caso, carecen de significado existencial. No obstante, la misma aseveración crea una nueva mitología. Traiciona la voluntad de crear un mundo en el que lo humano no necesita tener lugar y es una manera de suprimir la necesidad humana de significado al crear un significado disfrazado bajo la forma de una adopción científicamente justificada de absoluta falta de sentido. La misma aseveración de que no hay ningún significado, de que el mundo en última instancia no es sino una función de partículas (o de ondas o del candidato que uno prefiera) en el espacio y el tiempo, genera consuelo y significado. El filósofo alemán Wolfram Hogrebe, en su discurso central en el XXI Congreso alemán de Filosofía, recientemente describió este fenómeno de intentar articularnos a nosotros y al significado fuera del mundo como la construcción involuntaria de una «patria gélida (kalte Heimat)».

Es llamativo que la mayoría de la filosofía contemporánea tienda a suscribir el

cientificismo sin alguna vez reflexionar sobre el enorme potencial de su abuso ideológico. El cientificismo es peligroso porque pertenece a una mitología que quiere reivindicar su plena autonomía sin reconocer límite alguno. Todo lo que parece ser exterior a él es declarado absurdo. Mientras que por supuesto es verdad que no podemos debilitar la posición moderna de autonomía reintroduciendo ad hoc a Dios o a dioses en nuestra imagen del mundo, esto no necesariamente implica un compromiso con el cientificismo. Quizá, contrariamente a la hiperbólica escena filosófica contemporánea, en efecto haya muchos caminos entre el deseo del cientificismo de una mathesis universalis y el oscurantismo. Y solo tenemos que recordar la fundación mitológica de la ciencia, el uso de metáforas constitutivas que son constituyentes de la eliminación del significado de la res extensa en Descartes, por ejemplo, con tal de comprender que la secularización es (por último, en parte) un proyecto teológico[2] [1]. Y ahí no hay ningún camino para deshacerse plenamente de la heteronomía, porque no estamos en una posición para asegurar que cualquier descripción efectivamente coincide con las propiedades metafísicas del dominio de todos los dominios, el mundo, porque cualquier concepto del mundo es solamente una «idea regulativa» en el sentido kantiano, un horizonte levantado por nuestras actividades de manejar el mundo; el dominio de todos los dominios no puede ser otorgado a cualquier posición.

Tengo que subrayar que estoy lejos de promulgar el oscurantismo o algún relativismo barato para el que no hace ninguna diferencia creer

que el sol tiene muchos millones de años o pensar que ha sido hecho por alguna mente suprema hace mil años. Cualquier filosofía de la mitología que adopta una posición afirmativa respecto del mito necesita equilibrar dos tendencias: monismo, por un lado, y escepticismo o nihilismo, por otro. El monismo sería la tesis de que realmente hay una sola mitología: sería una afirmación metafísica sobre la naturaleza de todos los sistemas de creencias hasta el punto de que, debido a la naturaleza heterónoma de sus fundaciones, todas las aseveraciones al interior de sistemas de creencias, es decir, todas las creencias son mitológicas. Tenemos que atenuar esta tendencia monista con tal de proteger las creencias de lo que Crispin Wright identifica como filtración[2] [2]. El problema de la filtración, a grandes rasgos, es este: si todo marco que permite que se hagan afirmaciones sensatas consiste en un conjunto de preposiciones axiomáticas, de manera que cada afirmación sensata al interior del marco puede ser descrita como un elemento en una cadena de inferencia que siempre comienza con un axioma, es decir, si adoptamos un punto de vista deductivo acerca de la relación entre marcos y afirmaciones, entonces todas las creencias de hecho resultan ser mitológicas si es

que los marcos lo son. Sin embargo, no todo marco consiste en un conjunto enumerable de proposiciones axiomáticas. Las bisagras sobre las cuales los juegos de lenguaje giran son necesariamente borrosas, son condiciones indeterminadas de determinación. Tal como Wittgenstein reiteradamente destaca, no hay fronteras nítidas entre proposiciones empíricas y a priori en el nivel fundacional. Las «proposiciones» del marco no pueden ser determinadas sin ipso facto generar otra metodología en el fondo: al intentar dar cuenta de un sistema de creencias A^1 solo generamos un discurso de un orden superior, un metasistema de creencias A^2 que tiene sus propias bisagras y su propio trasfondo. Por esta misma razón, es sencillamente imposible defender un monismo dogmático sobre mitología.

Sin embargo, el escepticismo (no-pirronista) o el nihilismo también llega a equivaler a una demanda dogmática, a saber, la demanda dogmática de que no hay ningún camino para evaluar la mitología de una imagen del mundo, porque esto mismo simplemente genera otra imagen mitológica que nos mantiene cautivos. Incluso si es verdad que la crítica de la ideología siempre está amenazada por la ideología, esto no implica que siempre sea ideológica. Si el concepto de mitología se supone que realiza algún trabajo crítico y teórico, entonces tenemos que emprender un rumbo entremedio de monismo y nihilismo.

Mi objetivo explícito es establecer una nueva mitología, a saber, la mitología de la mitología. En esto, mi proyecto no difiere del de

cualquier otro filósofo moderno, si es que por «mitología» entendemos la creación de conceptos (tales como «mitología») que exhiben y performan la finitud de actividades generadoras de conceptos. Esta aseveración de la finitud no es dogmática en la medida en que dibuja una teoría de la escalera: axiomas de determinación solo se establecen con tal de invertirlos. En el mismo momento de la inversión, en el que descubrimos la indeterminación de aquello que fue introducido como determinado, experimentamos lo escurridizo del dominio de todos los dominios que, a pesar de su carácter esquivo, constantemente habitamos. Esta es la razón por la que la filosofía, en lo más profundo de su esencia en tanto actividad creativa infundamentada, siempre equivale a un encuentro con nosotros mismos, a un proyecto existencial. No puede ser reducida a una ciencia, siempre y cuando restrinjamos la ciencia a una actividad que presupone la negación del involucramiento existencial.

En otras palabras, la decisión de tratar de aprehender el carácter elusivo constitutivo de las condiciones de posibilidad de determinación (epistemo- y

ontológica) y de referirse a él en términos de la mitología de un dominio de todos los dominios, es una decisión ética. En este sentido, Fichte tuvo razón cuando dijo que la filosofía que uno escogía dependía del carácter de uno. Sin embargo, para él solo había dos tipos de filosofía, idealismo y materialismo (criticismo y dogmatismo) y, por supuesto, él creía que el materialista simplemente era una mala persona.

Es importante destacar que el hecho de que la filosofía antes de Nietzsche no era capaz de realizar plenamente la intelección de la naturaleza ética de la metafísica. Incluso la mayoría de los filósofos pluralistas (como los románticos) no estaban preparados para admitir que había una cantidad infinita de marcos, por lo que eran resistentes a la disponibilidad de la micrometafísica (la psicología en el sentido de Nietzsche y Kierkegaard): tenemos que prestar atención al hecho de que la inversión de la experiencia incondicionada en condicionada tiene lugar en cada segundo de nuestra vida consciente. Uno incluso podría aseverar que la vida es este mismo proceso de objetivarse a sí misma, una idea que ha sido defendida con la mayor claridad (aunque en una escala macrometafísica) por Schopenhauer, concretamente con su distinción entre el mundo como voluntad y representación.

Ciertamente, el concepto de Schlegel de lo infinito y la necesidad de su expresión artística (versus científica) es el que más se acerca a la revolucionaria introducción, de parte de Nietzsche, del nuevo infinito.

En su Discurso sobre mitología, en el que defiende la idea de una nueva mitología, acertadamente sostiene que

la física no puede realizar ningún experimento sin hipótesis y toda hipótesis, incluso la más limitada, si es pensada de manera consecuente, lleva a hipótesis sobre el todo, descansa en tales hipótesis, si bien sin la conciencia de aquel que las utiliza[2] [3].

En consecuencia, si expandimos el concepto de una hipótesis, podemos ir tan lejos como lo hizo Wittgenstein y decir que nosotros no forjamos nuestras hipótesis, sino que más bien somos nuestras hipótesis; es decir, nuestras vidas se expresan en la manera en que objetivamos lo incondicionado, en y como el

mundo que habitamos. Nuestras vidas consisten en tomar muchas cosas por sentadas, lo que no es un punto flaco cognitivo, sino la condición de posibilidad de la determinación. Tal como Wittgenstein escribe, «mi vida se basa en darme por satisfecho con muchas cosas»[2] [4]. Si la única manera de conferir significado a afirmaciones es aceptar ciegamente ciertas cosas, entonces esta aceptación no puede ser vista como un punto flaco cognitivo. Más bien habilita la racionalidad sin ser ella misma racional.

En este punto es crucial trazar otra distinción, a saber, la distinción entre objetivación y reificación. El arte es capaz de objetivar la vida, de presentar una pintura de nuestro ser-en-el-mundo en la que nos reconocemos. Es capaz de traducir el espíritu de una forma de vida, de una época, de una vida típica en nuestro siglo, de una atmósfera, etc. En la disposición de colores y tonos nos muestra las posibilidades variopintas de la actividad sintetizadora a la que implícitamente adherimos. La filosofía y el psicoanálisis en su constante esfuerzo connatural de hacerlo explícito, de confrontar lo inconsciente, y también de objetivar lo incondicionado (incluso utilizando los mismos conceptos de «incondicionado», «inconsciente», etc.). La objetivación como tal, por lo tanto, no puede ser el problema. Sin objetivación, el dominio que tenemos en cuenta ni siquiera podría manifestarse, porque solamente consiste en su sustracción. La sustracción podría no ocurrir si no intentáramos constantemente objetivarlo, volverlo legible. La sustracción, por lo tanto, presupone la objetivación con tal de que ocurra.

Sin embargo, mitologías altamente susceptibles a la ideología reifican lo incondicionado por sobre y por debajo de objetivarlo. Lo presentan (ello, lo absoluto, lo incondicionado) de manera tal que lo esquivo y la finitud del discurso como tal es excluido. Incluso no son conscientes

de esta operación. De lo contrario, hablan el lenguaje de la transparencia total y de la verosimilitud ilimitada. Cum grano salis, eso es lo que Kant tenía en mente cuando critica la ontoteología por transformar la idea de una totalidad de predicados (la última condición de determinación) en un ideal, en algo inalcanzable que siempre ya está ahí, sea como sea, independientemente de nuestra actividad de relacionarnos con él como con una condición de posibilidad de la experiencia.

Aunque el ideal del ens realissimum no sea más que una simple representación, se comienza por realizarlo, es decir por convertirlo en objeto; después es hipostasiado; finalmente se da un paso más, natural en la razón con vistas a la unidad completa, y es incluso personificado, como veremos después. En efecto,

la unidad reguladora [N. de T. Wille lee «relativa»] de la experiencia no se basa en los fenómenos mismos (en la simple sensibilidad), sino en la conexión de su variedad por medio del entendimiento (en una apercepción). Consiguientemente, la unidad de la realidad suprema y la completa determinabilidad (posibilidad) de todas las cosas parecen hallarse en un entendimiento supremo, es decir en una inteligencia[2 5].

La reificación confunde su propia actividad de erigir su mundo (en el sentido de un marco en el que determinadas cosas pueden aparecer) con la actividad de algo externo a él, hasta tal punto de que el mundo aparece como lo dado par excellence. La esencia de la reificación no es simple objetivación (que es inherente al mismo lenguaje o, mejor dicho, su misma expresión), sino más bien la objetivación de una objetivación, a saber, la objetivación de la actividad contingente de la objetivación en tanto necesaria. La reificación niega las paradojas y antinomias que residen a la base de la determinación y se acredita a sí misma la capacidad de investigar las condiciones de posibilidad de la determinación (del significado, de la verdad, etc.) con, por ejemplo, los medios de la ciencia natural; el cientificismo no es sino uno de los modos de reificación.

El escepticismo es un punto de vista de alienación: nuestra propia producción nos aflige bajo el disfraz de algo natural. En este punto es crucial insistir en que la misma «naturaleza» es un concepto histórico. El concepto moderno de naturaleza como la totalidad de las partículas espacio-temporales gobernadas por leyes necesarias de la naturaleza es el resultado de un giro histórico en la autoexplicación de las criaturas vivientes. En El fenómeno de la vida, Hans Jonas ha argumentado convincentemente que el concepto de naturaleza que subyace al monismo materialista científico moderno se debe a una

concienzuda

«ontología de la muerte»[2] . La experiencia de la muerte como el efecto inevitable de la vida asume el centro del escenario en el materialismo moderno que se define en oposición a cualquier clase de antropomorfismo, animismo o panvitalismo. Incluso si el mismo animismo como una ontología es el resultado de una reificación de la vida y, por ende, no es mucho mejor que el materialismo moderno, sin embargo contiene un grano de verdad[2] [7]. El animismo objetiva la actividad creadora del mundo del objetivismo que es la misma vida. La vida se objetiva a sí misma, se realiza a través de cuerpos animales que, a su vez, son capaces de manifestar expresiones. La interioridad de la vida es solo realizada en sus manifestaciones exteriores, una idea que juega un rol esencial en la Filosofía del espíritu subjetivo de Hegel. La vida no es una cualidad espiritual misteriosa, sino la actividad de expresión, de objetivación. Esta es la razón por la que la

objetivación como tal no puede ser la culpable de la alienación. La reificación es el problema y comienza donde la reflexión deniega el acceso a sí misma.

Animismo y materialismo son ambos culpables de reificar la vida porque no son conscientes de su respectiva mitología constitutiva como tal. Más bien consideran su constitución como algo externo, con lo que no tienen relación, prescrito por la naturaleza del cosmos (animismo) o por la naturaleza en tanto totalidad causalmente cerrada de objetos físicos (materialismo).

Es por esto que el concepto de «mitología», mi mitología de la mitología, puede ser empleado como una herramienta para la crítica de la ideología. Se pretende que asegure el punto de vista de una contingencia irrestricta de orden superior.

En última instancia, no somos capaces de objetivar las condiciones de posibilidad de la objetividad. Y aun así, creamos imágenes de esas condiciones, obras de arte, ciencia, religión, filosofía, etc., que desempeñan la función de trascender los límites dados de la determinación y que, al hacer esto, vuelven visible su contingencia. La ciencia no está atada inextricablemente a su interpretación ideológica como una forma última de presentación y verdad ontológica. No necesita ser interpretada como presupone el materialismo moderno y su mitología de trasfondo. Podemos ser científicos sin participar del gesto totalizador del cientificismo. El intento cientificista de identificar el mundo con un solo conjunto posible de descripciones niega la contingencia de la elección (a pesar del importante rol que el

decisionismo jugó en el positivismo lógico e incluso en Quine), la voluntad que figura y se configura en la creación de marcos y la aparición de objetos al interior de ese marco.

Este puede que sea el lugar apropiado para insistir en la distinción entre creación óntica y ontológica. De acuerdo a la creación óntica (que por lo común, aunque impropiamente, es asociada al término «idealismo»), literalmente creamos los objetos de la experiencia, una pretensión que de hecho es absurda. No creamos los objetos de la experiencia, sino más bien creamos horizontes de objetividad[2 8].

La creación ontológica consiste en la creación de marcos, al interior de los cuales los objetos luego pueden aparecer. Los marcos ontológicos son como sondas por eco. Levantan un estándar para registrar objetos bajo cierta descripción. Bajo ninguna circunstancia esto implica que creamos objetos, ciertos aspectos de los que son registrados por las sondas náuticas. Sin embargo, es cierto que no hay manera para nosotros de acceder a objetos sin objetividad; los objetos se convierten en objetos por medio de la objetivación.

La mitología necesariamente surge cuando presionamos la reflexión hasta sus

límites. Solo es dañina cuando se hace un uso ideológico de ella. También puede servir a los fines justos de una democracia radical que no admite condiciones naturales necesarias a la base de sus leyes, una idea expresada con gran perspicacia en las explicaciones (hegelianas) contemporáneas en el trabajo de Robert Pippin, Robert Brandom y otros. La insistencia en la normatividad como algo opuesto a la naturaleza equivale a un compromiso con la democracia radical: la autoridad depende del reconocimiento y ya no está determinada por la naturaleza (o Dios). No obstante, no debemos olvidar que la misma distinción entre naturaleza y norma surge de la oposición a un mito, al «mito de lo dado».

En vez de deshacerse de la mitología, crea una nueva mitología, un nuevo conjunto preferido de metáforas (llevar la cuenta, juegos, espacio lógico, etc.) que representan la contingencia en nuestro cuadro del mundo. En tanto negación determinada de mitología, el cuadro normativo, propio de la Ilustración, de los conceptos inevitablemente hereda rasgos mitológicos. Las metáforas absolutas constitutivas de la autoexplicación de la autonomía suministran recursos expresivos que condicionan la experiencia moderna de normatividad autónoma.

La normatividad autónoma, por consiguiente, traiciona su propia heteronomía en el uso de metáforas que nunca pueden ser suspendidas completamente.

Con un evidente ardor hegeliano, Jean Hyppolite critica el uso de Schelling de las metáforas y mitos por estar basado en una concepción unilateral de lo infinito que pone lo infinito o absoluto como algo que trasciende la reflexión.

La filosofía de Schelling, que se sirve de la dialéctica para disolver lo finito y que pretende inducir en nosotros las condiciones de esta intuición intelectual que nos hace trascender lo humano y coincidir con la fuente de toda productividad, es una filosofía que supera toda reflexión, y que se revela incapaz de comprender conceptualmente cómo lo finito puede salir de lo infinito, cómo la diferencia puede aparecer en el seno de lo Absoluto. Ella puede solamente servirse de imágenes, utilizar analogías, mitos o símbolos. El carácter propio de este tipo de filosofía que remite a la intuición es que no se comunica si no quiebra el lenguaje conceptual y lo sustituye por la imagen[2] .

Lo que Hyppolite no advierte es que Schelling no se refiere en absoluto a la intuición. Incluso el concepto de intuición intelectual que él emplea en su filosofía temprana no es reducible a la inmediatez de la intuición en el sentido hegeliano del término. Si Schelling «quiebra el lenguaje conceptual», su propósito es mostrar los límites del lenguaje conceptual que son, sin embargo, no externos al lenguaje conceptual. La experiencia estética, por ejemplo, solo puede

ser descrita en un lenguaje conceptual hasta cierto punto. La experiencia de la inexhaustividad de la experiencia estética, la experiencia del hecho de que el trabajo del arte en su materialidad no puede ser reducido a una descripción entre otras no se restringe a nuestra exposición al arte. Por el contrario, es la misma experiencia de ser un ser sensitivo dotado con capacidades conceptuales que nos habilitan a trascender un episodio sensorial dado y relacionarlo con una visión de mundo más amplia. E incluso esta intelección hace que emerjan paradojas porque nos confronta con lo no-idéntico. Eso que precede o excede un marco dado y, de hecho, todos los marcos no pueden ser adecuadamente integrados en un solo marco. Cuando nos referimos a «ello» en el lenguaje que sea, necesariamente fallamos. No obstante, a pesar de que se desliza por debajo de nuestra aprehensión conceptual, puede ser demostrado conceptualmente que ahí hay algún evento, algo, pero no sabemos qué, un «algo desconocido» kantiano que se manifiesta a sí mismo y responde a nuestras sondas de eco.

De hecho, nuestro entendimiento refiere todas las representaciones a algún objeto. Como los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a un algo como objeto de la intuición sensible. Pero, en ese sentido, ese algo es solo el objeto trascendental. Este, a su vez, significa algo = x, de lo que nada sabemos, ni podemos (dada la disposición de nuestro entendimiento) saber […] No se puede separar ese objeto trascendental de los datos sensibles, ya que entonces no queda nada por medio de lo cual sea pensado.

Consiguientemente, no constituye en sí mismo un objeto de conocimiento, sino la simple representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, objeto que es determinable por medio de la diversidad de esos fenómenos[21] .

Schelling hace uso de metáforas y mitos con tal de entregarnos un retrato de nuestra finitud. No reclama el poseer una facultad especial de la intuición intelectual que le revele alguna verdad totalmente inaccesible. Simplemente sostiene que nuestra creación de marcos es provisionada por energías que no son parte del entramado relacional de la razón. Cualquier presunta totalidad es, por ende, un no-todo (pas-tout) en el sentido lacaniano: al definirse a sí mismo es incapaz de definir la actividad de definición.

En Beyond the Limits of Thought, Graham Priest da cuenta de este problema en términos de una paradoja de trascendencia y cierre. No hay ninguna manera para excluir algo de una totalidad, digamos del lenguaje o del pensamiento überhaupt*, sin ipso facto incluirlo así difiriendo la trascendencia una vez más[211]. El campo de la objetividad no puede ser cerrado porque es constituido.

Dado que la misma constitución nunca puede ser manifestada plenamente al interior de lo constituido debido a su naturaleza esquiva (finita y contingente), siempre engendramos paradojas cuando chocamos con los límites del lenguaje.

El lenguaje no-conceptual es, por ende, un medio necesario para mostrar que lo que no puede ser dicho en lenguaje proposicional común y corriente, pero que sin embargo necesita ser dicho de una manera u otra si queremos dar algún sentido a nuestra finitud. Es necesario con tal de volvernos conscientes de la contingencia fundamental de la necesidad, del hecho de que la necesidad solo puede ser pretendida al interior de un marco dado que, a su vez, es el resultado contingente de la génesis (onto-)lógica de la determinación. La aseveración de la finitud del lenguaje no implica que ahí haya algo más allá del lenguaje. Solo experimentamos cierto carácter esquivo

cuando el lenguaje trata de fundamentarse a sí mismo. En palabras de Bataille: «Lo que sin embargo es paradojal es que hablé sobre lo desconocido, una posibilidad singular de saber comienza aquí. Por supuesto, lo desconocido no me puede ser dado como un objeto, una cosa, no puedo hipostasiarlo. En otras palabras, no puedo conocer lo desconocido. Solo he hablado verdaderamente de mí mismo»[212].

La reflexión es contingente sobre una forma de presentación. Cada forma de presentación es contingente y, por ende, implica su propia posibilidad de ser otra.

Lo que puede ser dicho puede ser dicho de otra forma. La energía creativa que se manifiesta a sí misma en un determinado conjunto de categorías filosóficas no puede ser suspendida completamente. Y esta es la «profundidad de la contingencia»[213].

3. La contingencia de la necesidad

Empezamos a sentirnos, o deberíamos, aterrorizados de que quizá el lenguaje (y la comprensión y el saber) descansa sobre fundamentos muy poco sólidos; una

delgada capa sobre un abismo.

Stanley Cavell

Quentin Meillassoux recientemente ha argumentado a favor de la necesidad de la contingencia: no puede ser de otra manera de que todo puede ser de otra manera.

Su propósito es probar que la única necesidad es la de la contingencia: es necesario que no haya ser necesario. Su decisión de introducir la necesidad de la contingencia está en parte basada en su criticismo del retorno de la religión en nuestros tiempos. De acuerdo a Meillassoux, la «enreligación [enreligement] de la razón»[214] que tiene lugar hoy en día y que, en última instancia, proviene del desatamiento de nuevas energías ideológicas al interior del capitalismo global después de 1989, descansa en una concepción malentendida de la «omnipotencia del caos»[215]. Si trazamos los límites del saber de manera tal que creamos una zona de ignorancia, entonces emerge la tentación de dotar a esta zona de omnipotencia divina. Si permitimos la concepción de un dios trascendental, más allá de cualquier aproximación razonable, que mora en el más allá que no puede ser sabido, entonces corremos el riesgo de perder la certeza de la contingencia que actualmente reside en la base de la democracia. Para políticas como tales presupone la admisión incondicional de la contingencia que, por

lo tanto, descarta cualquier fundamentación natural o divina del orden como tal[21] . De acuerdo a este argumento, la única manera posible en que la religión puede ser apreciada filosóficamente (tal como Badiou y Žižek han argumentado en sus respectivas lecturas de San Pablo), en su capacidad potencial de ofrecer una contraparte, es decir, en su posición crítica hacia todo orden establecido (hacia este mundo) y, por ende, en su potencial función política. En otras palabras, la religión solo puede ser tolerada por la política hasta el punto de que no socave la contingencia. Pero el considerar a la religión como una voz política entre otras presupone el advenimiento exitoso de la ontoteología.

Meillassoux resueltamente combate la metafísica constituyente de ciertas tendencias religiosas en la política contemporánea que amenazan con deshacer la democracia radical. En un filón hegeliano (a pesar de sí) argumenta que necesitamos adoptar una fuerte concepción de lo absoluto y del correspondiente concepto de saber absoluto con tal de combatir la «enreligación» con la

Ilustración. Al igual que Hegel, argumenta que la aseveración dogmática de lo que no puede saberse conlleva la petrificación del statu quo político: si no podemos saber nada sobre lo absoluto, si incluso puede ser contradictorio y paradojal hasta tal punto de que evade cualquier aprehensión conceptual, incluso apofántica, entonces no podemos impedir la tentación de proyectar los vínculos de poder que constituyen el statu quo sobre lo absoluto.

La democracia radical consiste en el reconocimiento del hecho de que «una entidad necesaria es imposible»[217], según dice Meillassoux. Esta afirmación funciona negando cualquier base natural para la acción (política). La manera en la que las relaciones de poder están organizadas nunca está respaldada por alguna entidad no-humana que reside detrás de ellas y las fundamenta. Esa de hecho debería haber sido la lección de la historia de la filosofía desde la revolución en el siglo XIX de la reflexión filosófica desde Hegel y Marx hasta Nietzsche. La manera en que el mundo no está justificado por algo que yace detrás o más allá de él. E incluso si ahí hubiera trascendencia, no podríamos tener ningún acceso a una entidad trascendente. La trascendencia, en el sentido de una entidad trascendente (y no, por ejemplo, en la pretensión de Lévinas de que la trascendencia es nuestra relación con otra persona y, por ende, siempre ya es social), estrictamente hablando es inalcanzable.

Hasta este punto estoy plenamente de acuerdo con la aseveración crucial de Meillassoux de que «lo absoluto es la imposibilidad absoluta

de un ser necesario»[218]. Necesitamos deshacernos de cualquier remanente de una metafísica de (un) ser(es) necesario con tal de encontrar sentido en la total contingencia de nuestro estar aquí. Estar aquí (Hiersein) no es idéntico con estar ahí (Dasein)[21] . Con el término «estar aquí» designo la absoluta contingencia de la inmanencia irrestricta. Solo la contingencia en el sentido más radical es compatible con la negación, de parte de la democracia, de la relevancia de la verdad absoluta para la política. Solo si podemos encontrar sentido en nuestra contingencia podemos verdaderamente discutir sobre la discusión de nuestra comunidad sin hacer referencia a algún ítem estable que trascienda la toma de decisión de la comunidad. Por ende, necesitamos reconocer que no hay ninguna razón para que algo sea o permanezca de determinada manera más que de otra, y esto aplica tanto a las leyes que gobiernan el mundo como a las cosas del mundo. En realidad, todo podría colapsar: desde el cabello

hasta las estrellas, desde las estrellas hasta las leyes, desde las leyes físicas hasta las leyes lógicas; y esto no en virtud de alguna ley superior a través de la que todo está destinado a perecer, sino en virtud de la ausencia de cualquier ley superior capaz de preservar algo, no importe qué, de que perezca[22] .

Un caso ilustrativo de lo que Meillassoux describe es la actual crisis de los mercados financieros. Todo podría colapsar; el orden (o al menos el orden aparente) solo continúa mientras las decisiones que lo sostienen no sean vejadas por el apetito voraz de la clase gobernante (monetaria). Todo siempre podría colapsar. Esto no es solamente verdadero tratándose de los mercados financieros, sino que es una expresión de la vida misma: la vida puede establecerse por sobre la muerte y, por ende, se confronta con el total sinsentido de la muerte en el frágil establecimiento del sentido. El perfil de la vida es definido por la posibilidad de la muerte.

Es una verdad que pertenece a San Pablo el que la autoaseveración de la estructura (ley) siempre gatilla su transgresión, porque la especificación de sus límites genera un dominio más allá de estos. Esta dialéctica es también el grano de verdad en el planteamiento de Schmitt relativo al estado de excepción: cualquier estructura y, por ende, cualquier Estado crea su propio estado de excepción que se necesita con tal de que sea determinado desde el interior en contra de su «fuera de» interno. Esto no significa que el otro, más allá de los límites del Estado, necesariamente exista. La dialéctica no genera una prueba ontológica de la existencia de armas de destrucción masiva o de cualquier cosa por el estilo. Empero, la aceptación de la finitud de

cualquier Estado en tanto estructura ayuda a aceptar la contingencia como la única modalidad honesta de democracia.

La dialéctica recién esbozada puede ser considerada como una manifestación de la inestabilidad de la estructura como tal. Todas las estructuras (incluyendo las estructuras inteligibles de orden superior, tales como teorías, conciencia, etc.) son parte del mundo, lo que es la razón por la cual el mundo es caótico y contradictorio: si el mundo no es solo el objeto de teorías, sino si es que contiene a aquellas teorías (después de todo, las teorías no son trascendentales) y si hay ahí teorías contradictorias y una variedad de perspectivas del mundo, entonces el mundo mismo es inestable y siempre cambiante, porque depende de la pluralidad de marcos al interior de los cuales su unidad pueda aparecer. La verdad solo

puede tener lugar bajo la premisa de descenso, diferencia y malentendidos.

La filosofía política siempre genera una teoría del orden. Dado que el orden es el resultado de un establecimiento de determinación, la ontología de la reflexión que he desarrollado en las primeras dos partes de este capítulo tiene consecuencias obvias para una filosofía política. La dimensión de lo político es solamente alcanzable bajo la condición del logos, tal como Aristóteles destacó de manera notoria. Logos, es decir lenguaje en el sentido de discurso apto para la verdad, abre un reino de la contingencia. Define un dominio de posibilidad, porque genera la distinción entre lo verdadero y lo falso: lo que es aseverado con sentido es verdadero o falso (o tiene otro valor de verdad, dependiendo del sistema lógico que uno prefiera). El punto crucial es que lo político solo acontece en cuanto la posibilidad del reordenamiento se hace manifiesta. Y esta manifestación tiene lugar en el discurso. El discurso genera una variedad de universos de discurso, una pluralidad de dominios de objetos, tal como Aristóteles sabía perfectamente. Por esta razón, su metafísica afecta su filosofía política: el ser en tanto ser solo es manifestado en la posibilidad y actualidad del disenso que es la misma manifestación del logos. Esta es la razón por la que el logos todavía puede significar «estructura» en general en Aristóteles. No es solo epistemológico, sino también ontológico.

La unidad del mundo es una presuposición de la multiplicidad inconsistente de estructuras manifiestas. Son inconsistentes precisamente porque son parte de un contexto más amplio que las engloba. Este contexto más amplio no puede ser realizado estructuralmente él mismo sin ipso facto dejar de ser lo que es: el

horizonte al interior del que la diversidad tiene lugar, un horizonte que ni siquiera existe. Si llamamos a este horizonte «sustancia» y llamamos

«estructura» a todo lo determinado que se manifiesta en su interior, entonces la comprensión de por qué todas las estructuras cargan un remanente indivisible en su interior es algo que requiere de poco esfuerzo. La misma sustancia del mundo, que une lo diverso, que unifica a las estructuras finitas al interior de la unidad contradictoria del polemos de la determinación, no puede ser realizada estructuralmente. Por consiguiente, es el mismo vacío o, para ser más preciso, no es ni siquiera el vacío en el sentido de un objeto esquivo paradojal. La sustancia del mundo carece de sustancia. No es algo determinado, sino que es el espacio en blanco que es una presuposición de la determinación. Por esta razón, la democracia es una manifestación del carácter esquivo del mundo[221]. Va de la mano con una ontología de la falta de sustancia.

El vacío es la sustancia sin sustancia del mundo y, por lo tanto, no puede simplemente ser destituida por ser paradojal. Sin esta paradoja, que sostiene la perpetua lucha entre la sustancia y la estructura (lo real y lo ideal en el sentido poskantiano de los términos), la determinación no podría tener lugar. Esta explicación de la determinación de la estructura nos relega a la sustancia que representa el trasfondo que relaciona a todas las estructuras a todas las demás en el entramado relacional de identidad y diferencia. Este trasfondo no puede convertirse en un objeto determinado de la investigación, a no ser que se mueva al primer plano de manera que es generado otro trasfondo[222]. La sustancia, por lo tanto, no es algo sustancial en el sentido de alguna sacrosanta unidad estable. Es como lo Real lacaniano o el Ser heideggeriano: una ruptura al interior del orden simbólico que solo existe en el derrumbe momentáneo del orden.

Por muy liberador y bienvenido que pueda parecer a primera vista el reconocimiento, de parte de Meillassoux, de inestabilidad y contingencia, sin embargo deja de lado a parte de su intelección al respaldarlo con una demanda de necesidad. A pesar de su compromiso actual con la contingencia absoluta, cree que tiene que haber una ley definitiva, un principio de sinrazón que necesariamente gobierna la autonormalización del caos. En el filón de la ontología de Badiou, Meillassoux se aferra a la identificación entre ontología y matemáticas, lo que explica su retorno al absoluto cartesiano. La cosa en sí no solo existe de acuerdo a Meillassoux, sino que es una sustancia cuyas propiedades son todas cualidades primarias, es decir matematizables[223].

En su polémica contra el correlacionalismo, que es como lo llama, Meillassoux argumenta que la redefinición kantiana de objetividad en términos de (inter-

)subjetividad descalifica el predicado de verdad que opera en las afirmaciones ancestrales, es decir, en aseveraciones que describen estados de cosas temporalmente indexados que supuestamente ocurrieron antes del acontecimiento de lo humano (conciencia, lenguaje, representación, subjetividad, etc.). El único argumento que presenta en contra del correlacionalismo a favor del realismo metafísico reside en el predicado de verdad en afirmaciones ancestrales. Sin embargo, no hay necesidad de restringir el debate con el idealismo (que parece ser el enemigo real de Meillassoux) al predicado de verdad que opera en un dominio en particular. Quizá uno debería involucrarse en el debate realismo-antirrealismo en vez de ligar la debilidad del correlacionalismo exclusivamente a enunciadores ancestrales. Quizá sea mejor considerar los argumentos más sofisticados en contra del realismo metafísico presentado por Putnam o la elaboración sistemática de una teoría de la

objetividad en términos de una pluralidad de predicados de verdad postulados por Crispin Wright en su Verdad y objetividad, que presenta un sofisticado recuento del antirrealismo.[224] En su lugar, Meillassoux emprende una especie bastante naïf de objetivismo, incluso si es por la causa justa de luchar contra el creacionismo y otras teorías de la misma laya.

Bataille relata un famoso encuentro entre Alfred Jules Ayer, Merleau-Ponty, Ambrosino y él mismo, durante la noche del 11 de enero 1951[225]. En esa ocasión, el tópico del debate fue la proposición ancestral «de que el sol existe con anterioridad al hombre»[22] . En esos días, Bataille aún podía establecer que

«existe una especie de abismo entre los filósofos franceses e ingleses que no existe entre los filósofos franceses y alemanes»[227]. Esta alianza entre la filosofía francesa y alemana parece llegar a su fin si consideramos el nuevo cientificismo de Badiou y Meillassoux, así como una vasta parte de los filósofos alemanes contemporáneos cuyo trabajo principalmente consiste en un intento poco original (y por fortuna ampliamente descuidado) de imitar la filosofía anglófona analítica. La ideología imperante entre aquellos filósofos consiste en un naturalismo o cientificismo vago que dota a la «ciencia» con un poder mágico de entenderlo bien. Sin embargo, debería ser la causa de extrema estupefacción si los filósofos a los que Meillassoux se ha referido como correlacionistas, tales como Kant, Husserl y Heidegger,

no fueron capaces de comprender que el sol existió antes del hombre. Ni el idealismo ni la fenomenología es una teoría óntica de acuerdo a la que la existencia de seres humanos es la causa eficiente de la existencia de objetos particulares como el sol, la vía láctea o las cataratas de Niágara. El que hay condiciones de posibilidad epistemológicas de la experiencia o incluso condiciones de posibilidad de la determinación überhaupt*

es una demanda de segundo orden de la reflexión. Esto es plenamente compatible con el realismo interno: en cuanto un marco es fijado, permite que la referencia y, por ende, la verdad común y corriente (y la falsedad) tengan lugar.

La crítica, de parte de Meillassoux, del correlacionalismo simplemente no considera la distinción entre teorización óntica (de primer orden) y ontológica (reflexiva). Con tal de repudiar el correlacionalismo debería mostrar que la pretensión ontológica de acuerdo a la que el en sí es únicamente en sí para nosotros conlleva un sinsentido óntico. Sin embargo, él ni siquiera distingue las varias capas de reflexión y teorización, un punto flaco muy común en el debate sobre idealismo, constructivismo, etc.[228]

Al mismo tiempo que Bataille discute enunciados ancestrales y de hecho asevera que ellos no son literalmente verdaderos, también establece una alianza, que

obedece a diferentes motivaciones, entre la filosofía francesa y alemana que no se define exclusivamente sobre la base epistemológica de correlacionalismos. En general, no se refiere plenamente a un compromiso continental con el idealismo óntico, pero que prosigue hasta describir una «curiosidad sobre el dominio desconocido»[22] que se manifiesta en una experiencia de saber que Bataille caracteriza como «desasosiego»[23] . Según escribe, «me parece que la pregunta fundamental es formulada solo a partir de aquel momento en el que ninguna fórmula es posible, en el que escuchamos en silencio al absurdo del mundo»[231].

Este sentido de desasosiego es reprimido por la actitud científica y por la respectiva ideología prevaleciente en la mayoría de los departamentos de filosofía en el mundo occidental. No obstante, sin este sentido de desasosiego, ansiedad, nausée sartreana o de paradoja wittgensteiniana no existe. No es de sorprender que los científicos en filosofía limitan su investigación a deshacer la filosofía propiamente dicha.

La ciencia en última instancia sirve al proyecto existencial de hacer que el ser humano esté en casa en el mundo. Constantemente reduce el «absolutismo de la realidad» (Blumenberg) proveyéndose a sí misma de recursos para sustituir lo familiar por lo no-familiar de manera tal que transforma la ansiedad carente de dirección en miedo dirigido hacia un objeto. Esto aún se mantiene a pesar de la frecuentemente lamentada pérdida del significado (de la teleología, el animismo, etc.) asociada con el presunto desencantamiento moderno de la naturaleza. La ciencia define un dominio del saber, de objetos estables que se resisten a la experiencia humana de lo elusivo de la muerte, de lo imposible y del anhelo insaciable por trascendencia (que es una manifestación de la pulsión de muerte)[232]. Esta experiencia, por supuesto, no está restringida a la alianza entre Francia y Alemania, tal como Bataille sugiere. Poe, al defenderse contra las acusaciones de «germanismo», en 1840 declaró correctamente que «ese terror no es de Alemania [ni de Francia, podríamos agregar], sino del alma»[233].

El desasosiego en el fondo del lenguaje al que Bataille intenta darle voz es la experiencia del lenguaje como tal, es decir la experiencia de la contingencia.

Creaturas semánticamente dotadas son capaces de referirse al mundo de manera tal que generan posibilidades, tales como la de acertar o de equivocarse. El lenguaje revela una dimensión de posibilidad y, por ende, de contingencia. Una versión particularmente convincente de esto ha sido entregada por Cavell en su The Claim of Reason. Él insiste en el punto de vista del no-saber en el sentido de Bataille, destacando reiteradamente que hay una verdad en el escepticismo, el enemigo mortal del cientificismo y de la epistemología naturalizada. Cavell

escribe lo siguiente: «Nuestra relación con el mundo como un todo, o con otros en general, no es una relación de saber [of knowing]»[234]. El lenguaje abre el espacio de la contingencia, de posibles aseveraciones. Sin esta posibilidad, la actualidad, para qué decir la necesidad de cualquier cosa, no sería saliente ni siquiera disponible. En otras palabras, el lenguaje despliega la unidad del Ser en modalidades, así generando un espacio de marcas al interior del que la determinación toma lugar.

El cientificismo transgrede los límites del saber. Objetiva nuestra actividad de objetivación, es decir reifica nuestras prácticas generadoras de conceptos y se basa en una desmentida de la finitud. Esta decisión es una expresión del deseo humano de negar la humanidad con tal de alcanzar el saber y, por ende, el dominio absoluto. El cientificismo requiere una visión inconsistente, porque

indeterminada, desde ninguna parte. Esto es porque el clásico diagnóstico de Thomas Nagel aún es válido: ser humano es oscilar entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el mundo sub species humanitatis y el mundo en la medida en que no es nuestra propia producción[235]. Pero no hay un camino sencillo para trascender el discurso. En otras palabras, el dominio al que nos referimos como lo objetivo es él mismo el objetivo sub species humanitatis. Los enunciados ancestrales no son una excepción. Ellos sirven al propósito de diseñar un mundo sin mitología. Sin embargo, el recurso a la ancestralidad solo resulta atrayente porque responde a la conciencia mitológica. Según Cavell hace notar, «los mitos generalmente van a lidiar con orígenes en los que nadie pudo haber estado presente»[23] , es decir, con aseveraciones ancestrales. Por ende, ancestralidad es directamente mitológica.

En contra del cientificismo deberíamos ponernos del lado de filósofos como Heidegger, Wittgenstein, Bataille y Cavell, que se las arreglan para verbalizar la contingencia sin desmentirla al mismo tiempo. Y no hay necesidad de temer que la contingencia nos vuelva a arrojar hacia el creacionismo. El cientificismo (¡que no es ciencia, sino la fe en ciencia, la enreligamiento[237] de la ciencia!) y el creacionismo son mitologías equitativamente llenas de prejuicios al servicio de propósitos ideológicos. Por supuesto que el creacionismo es un retrato del mundo paranoide. Descansa en asunciones absolutamente ingenuas sobre la ciencia y una hermenéutica de las Escrituras Sagradas cuya estupidez difícilmente alguna vez haya sido superada. El cientificismo, por el otro lado, descuida el rol que la reflexión juega en la constitución de la determinación y trata de que la humanidad se sienta en casa en el mundo contándonos que finalmente podemos dejar de buscar un significado fuera de los significados de

las proposiciones realistas de la ciencia. Es decir, el cientificismo también descansa en la creencia un tanto naïf de que la ciencia no necesita justificar sus fundamentos últimos, porque cree que son tan «evidentes» como «objetivos» y

«materiales», pero sin preguntarse «quién» realmente los determina como evidentes.

Si no queremos perderle el trazo a la contingencia con la que nos vemos inerradicablemente confrontados (en el alma, como humanos, etc.), necesitamos un remedio en contra de ambas ideologías. Y, a diferencia de Meillassoux, insisto en que este remedio es la finitud. Únicamente el análisis reflexivo de la finitud iniciado por Descartes y continuado por Kant y todos sus sucesores (incluyendo a Wittgenstein

y Heidegger) puede asegurar la validez de la ciencia para los dominios de objeto relevantes para la ciencia, por un lado, y la total invalidez del creacionismo, por otro. Afortunadamente, muchos filósofos, tales como Quine y Bachelard, nos asisten en esta tarea haciendo explícitos los compromisos ontológicos de la ciencia y la contingencia de las decisiones que residen en la base de la investigación científica.

El ser mitológico de la reflexión refleja nuestra propia contingencia. En última instancia, el lenguaje solo habla de sí mismo. No hay manera de garantizar que alguna vez lo entendamos bien [get it right] sin generar una nueva mitología que cree una comunidad de la reflexión. La comunidad de la reflexión refuta que la trascendencia alguna vez pueda asumir una forma determinada. Esta es la razón por la que la aceptación de la finitud y la contingencia decisivamente se opone a la «en-religamiento» de la razón.

En resumen, ni el creacionismo ni el cientificismo pueden escapar al hecho de que están basados en un suelo completamente inestable, que a lo largo de este capítulo he llamado «mitología». La pregunta que tenemos que plantear es si esto también aplica al discurso filosófico. En efecto, antes de llegar a cualquier conclusión hay al menos una objeción que necesito esquivar con tal de hacer que mi argumento a favor de la indispensabilidad (y radical inevitabilidad) de la mitología sea más convincente. La objeción dice que al enfatizar la contingencia asociada con las paradojas del dominio de todos los dominios, somos vueltos incapaces de distinguir entre la contingencia del reino de la razón como tal y la arbitrariedad de una razón o una práctica particulares de dar y pedir razones. Si aseveramos irrestrictamente la posibilidad-de-ser-otro de cualquier cosa, ¿no nos estamos comprometiendo en una sobregeneralización disparatada e irracional de arbitrariedad?

Con tal de tratar con este problema y de motivar una distinción entre la contingencia y la arbitrariedad ilimitada (amenazando con destruir la determinación überhaupt*), es crucial no olvidar que la contingencia de la reflexión siempre ya es una contingencia de orden superior. No afirmo que un conjunto particular de afirmaciones necesarias realmente es contingente. Mi afirmación es, más bien, que la necesidad solo puede ser evaluada al interior de un determinado dominio de objetos y que la existencia de un discurso que cuantifica por sobre un determinado dominio de objetos depende de parámetros contingentes. Si en efecto es el caso (tal como he argumentado a lo largo de todo este capítulo) de que determinación local presupone condiciones que son indeterminadas para el dominio en cuestión y que esto también vale para el dominio de todos los dominios (cuya

«existencia» paradojal tenemos que presuponer con tal de hacer sentido de la existencia de una multitud de dominios de objeto mutuamente determinados), entonces la necesidad gira sobre la estabilidad contingente de un marco particular. Tan pronto como este marco se convierte en el objeto de escrutinio ulterior, oro marco de un orden superior es creado que, a su vez, conlleva un trazo de indeterminación y así ad transfinitum.

Estamos condicionados a recorrer un camino determinado mientras seamos reconocidos como miembros de una comunidad particular. En este capítulo he tratado de argumentar que la comunidad a la que elijo pertenecer [take myself to belong] debería seguir siendo una comunidad de libre reflexión que se define a sí misma sobre la base de un reconocimiento irrestricto de la contingencia. La naturaleza no va a garantizar que la democracia radical va a resultar ser nuestro futuro. Es amenazada todo el tiempo por la necesidad humana de prescindir de la condición humana, es decir, por nuestra necesidad de trascender la contingencia y basarla en algún ítem estable.

La contingencia de orden superior última y definitiva de los marcos y, por ende, de la determinación como tal, no es idéntica a la arbitrariedad. Rara vez para nosotros realmente es opcional elegir entre aplicar este o este otro marco a una situación particular. De hecho, ni siquiera podemos aplicar un marco a una situación particular sin ya tener la situación en nuestra mirada, lo que presupone la previa aplicación de un marco. Por ejemplo, cuando Wittgenstein considera que el saber podría estar «relacionado con una decisión»[238], no se refiere a una selección, sino más bien a algo mucho más decisivo, a saber, el que la decisión siempre ya está hecha: «Si alguien dice que no va a reconocer a ninguna experiencia como prueba del opuesto, entonces eso es, después de todo, una decisión. Es posible que actuará en contra de ella»[23] . Esta es la razón por la que

tenemos que ponernos del lado de la reapropiación de Blumenberg del concepto de las instituciones de Gehlen[24] . Las instituciones son objetivaciones de la manera en la que nos ocupamos de nuestro mundo y nos son entregadas sin alguna vez ser ítems estables. Debido al cambio diacrónico de la manera en la que nos hacemos cargo de nuestro mundo que tiene lugar en la historia del pensamiento y del lenguaje, las instituciones cambian, pero ellas siempre son cambiadas desde su interior. Incluso las revoluciones descansan en instituciones en este sentido, porque ellas también presuponen una manera de hacer las cosas en un nivel básico (los revolucionarios todavía se cepillan los dientes y se visten, etc.). Incluso las revoluciones son negaciones determinadas y no solo eventos naturales tales como

tsunamis. De otra menare, no podrían ser justificadas (antes o después del hecho). Es importante enfatizar que la mitología está sujeta a instituciones y que no dependen de la imaginación libre o de pensadores o videntes individuales.

Esta es la razón por la que nuestra relación con las instituciones es una relación de «proyección arrojada [geworfener Entwurf]», según Heidegger ha destacado célebremente. E incluso instituimos macros todo el tiempo al identificar escenas particulares de nuestras vidas. Nuestro ser-en-el-mundo es la realización de una creatio continua. Es sintética en el sentido kantiano del término, una puesta en conjunto de elementos, reorganizaciones de significados y cosas sin la que la determinación (y la salud mental mínima del día a día humano) ni siquiera podría despegar del suelo. Esto es precisamente en lo que tanto el cientificismo como el creacionismo cometen una tergiversación: comprometiéndose a la subrepción trascendental confunden la actividad de la reflexión con la actividad de alguien más, lo que es, por decir lo menos, una posición paranoide…

La reafirmación dogmática del absoluto cartesiano corre el riesgo de aliarse con el gesto ideológico del naturalismo flagrante, basado en motivaciones enfermas, de nuestro tiempo que cree que el materialismo equivale a la reducción de todos los eventos a un arreglo necesario definitivo de partículas espacio-temporales.

Aparte de su ridícula desmentida antimodernista de la incertidumbre ontológica (y de su contingencia fundamental) descubierta por la física cuántica, el fetichismo de la determinación científica comúnmente dada por sentada en la filosofía analítica de corriente principal contemporánea, refleja la ontología de nuestros mercados financiaros, es decir, el supuesto de la omnipotencia de la cuantificación. Con Janine Chasseguet-Smirgel, incluso podemos arriesgar la hipótesis de que el naturalismo contemporáneo es la expresión de «la manera

“perversa” de pensar» avanzando hacia un «universo sádico-anal» en el que

todas las diferencias son reducidas a una mera reorganización de materia (excrementicia).

En el universo [del perverso, M.G.] que estoy describiendo, el mundo ha sido engullido por una gigantesca máquina triturante (el tracto digestivo) y ha sido reducido a partículas homogéneas (excrementicias). Luego todo es equivalente.

La distinción entre «antes» y «después» desapareció, así como también, por supuesto, desapareció la historia. Solo se consideran cantidades, tal como en el caso del fetichista que me dijo: «No puedo ver por qué los judíos se quejan tanto.

¡Ellos sufrieron seis millones de muertos, peros los rusos tuvieron veinte!»[241].

Sin duda, Meillassoux está bastante lejos de ser un naturalista en esta tradición.

Sin embargo, se aproxima al gesto ideológico de reinstalar la necesidad. Tal como Schelling, Blumenberg, Wittgenstein, Heidegger y muchos otros (con los que no le gustaría ser asociado), Meillassoux, con justa razón, enfatiza el absolutismo de la realidad, o sea la facticidad del «mundo glacial que es revelado por los modernos, un mundo en el que ya no existe un arriba o un abajo, un centro o una periferia, ni nada más que pudiera hacer de él un mundo diseñado para los humanos»[242]. Sin embargo, no tiene en cuenta que el «mundo glacial» no es un hecho, sino, a su vez, un retrato del mundo diseñado por seres humanos para propósitos humanos; una metáfora, como diría Nietzsche. Lo que Meillassoux en última instancia descuida o reniega es que la hipótesis de un mundo sin sentido (o al menos de algo que no puede ser reducido a ser un elemento al interior de una cadena de significantes) sirve a la función de justificar una democracia radical que alteraría su deseo de posicionarse a sí después de la finitud o, lo que es lo mismo, después de la comunidad. Si Dios (es decir, su representante en la tierra) ya no dicta la política, entonces estamos solos con la comunidad. La soledad metafísica de la comunidad sería amenazada por Dios que es la razón por la que Dios (el padre) tuvo que ser eliminado: en ese mismo filón, el cientificismo tiene que ser extirpado.

Tal como Freud especula en Tótem y tabú, su texto más mitológico, el asesinato del padre es «el gran crimen que fue el comienzo de la sociedad y del sentimiento de culpa»[243]. El «gran crimen» en el fondo de la modernidad es su supresión de la «nostalgia por el padre»[244], la nostalgia por algo con que llenar el

vacío que, como Nietzsche célebremente dijo, ideamos nosotros mismos. A diferencia de Freud, no creo que el gran crimen literalmente haya tenido lugar

«en el pasado remoto inconcebible»[245]. El mismo concepto de «crimen» ya presupone el orden simbólico que es, sin embargo, solo establecido por el

«crimen». El «gran crimen», sin el que ningún orden simbólico puede ser establecido, no obstante aún no puede ser determinado como un crimen sino hasta que ilegítimamente retroyectamos la estructura del orden simbólico. Pero la mitología que Freud crea puede ayudarnos a entender mejor lo que Schelling designa como «conciencia mitológica», una forma de conciencia que aún se manifiesta en nuestra relación hacia el mundo como tal (el dominio de todos los dominios). Y sin embargo, aún necesitamos deconstruir la necesidad de un padre trascendente, el absoluto determinado que garantiza estabilidad, incluso la estabilidad seductora de la inestabilidad a favor de la que Meillassoux argumenta tan convincentemente en su tratado osadamente original.

En su libro Fashionable Nihilism: A Critique of Analytic Philosophy, Bruce Wilshire defiende la metafísica clásica en contra de la desmentida analítica de la presencia paradojal del dominio de todos los dominios[24] . Nos recuerda que la filosofía en su forma auténtica es «una actividad cuyo último propósito es el de mantenernos abiertos a lo no abarcable, el dominio de aquello de lo que no sabemos que no sabemos»[247]. Esta es la razón por la que Bataille tuvo en mente cuando opuso el «desasosiego» de la filosofía francesa y alemana (hoy en día llamada «continental») a la actitud de Ayer (enorgulleciéndose del nombre de filosofía analítica, es decir no geográficamente restringida). Este desasosiego nunca puede ser plenamente suspendido (o sublimado); es el recuerdo indivisible de la falta de nitidez que se adhiere al significado como tal. Ser una criatura dotada de lenguaje es estar expuesto a la contingencia. Es solo «natural» que intentemos encontrar sentido en la actividad insensata con la que nos confrontamos al nombrarla, a través de esto alcanzando la distancia necesaria para que la contingencia tenga un efecto liberador. Sin embargo, nunca debemos ceder al gesto ideológico de reificar la objetivación.

Po resta razón he defendido la necesidad de la contingencia a lo largo de todo este capítulo. Necesitamos reconocer la finitud de la expresión y la contingencia ineliminable de todos los marcos con tal de confrontar nuestro propio estar aquí.

Tenemos que reconocer [avow] esta finitud, ya que la posición afuera de o después de la finitud no está a nuestra disposición: tenemos que reconocer la finitud precisamente porque, según dice Bataille, «lo esencial es inconfesable

[inavowable]»[248]. Una vez que hayamos pasado por el proceso de la teoría de la

escalera, llegaremos a comprender que el mundo está hecho por nosotros; una intelección que nos entrega un importante dispositivo para criticar la ideología.

La mitología de la ideología crea un universo de discurso que nos habilita a confrontar la contingencia y aceptar la tarea de la sublimación sin creer que la estabilidad de la cultura (y de la comunidad) de la contingencia está respaldada ya sea por la «Naturaleza» o por «Dios». Estamos solos. La mitología puede asistirnos en llegar a un fin con este intento de encontrar algún sentido de la contingencia en términos del ser mitológico de la reflexión: «Dado que no tiene ningún interés en comienzos o términos definidos, el pensamiento mitológico nunca desarrolló algún tema hasta su finalización [completion]: siempre hay algo inconcluso [unfinished] que se deja atrás»[24] .

Por consiguiente, la teoría de la escalera que he desarrollado en este capítulo, en última instancia le presta su voz a su propia contingencia. Se convierte en contingencia reflexiva porque está destinada a expresar la contingencia de la reflexión. La reflexión no pudo haber tenido lugar. Sucedió que el mundo se vio enmarañado en la red de la razón. Tan pronto como se establece un reino de la razón, solo puede ser mantenido por la razón. Sin embargo, la razón es finita: genera sus propias condiciones previas retroactivamente. Afortunadamente, la contingencia no es un hecho lamentable acerca de nuestra «naturaleza», sino el nombre verdadero de la posibilidad de expresión. Si no existiera, ni siquiera habría un mundo. Tan pronto como hay un mundo, la simulación de la determinación tiene lugar. Disimula la contingencia absoluta de la determinación que, no obstante, se manifiesta constantemente en el hecho de que todo tiene lugar en ninguna parte. Porque el mundo no existe, siempre depende de nosotros el negociar nuestras diversas decisiones, así como el modo de dar la vuelta a la nada, mientras el titileo evanescente del campo semántico al interior de la nada perdure.

Capítulo 2. La disciplina entre dos libertades: locura y hábito en el idealismo alemán

El «antagonismo» del concepto kantiano de libertad (como la expresión más concisa del antagonismo de la libertad en la vida burguesa) no reside ahí donde Adorno la localiza (la ley autónomamente autoimpuesta quiere decir que la libertad coincide con la esclavitud y la dominación autoimpuestas, que la

«espontaneidad» kantiana es en acto su opuesto, el autocontrol absoluto que frustra todo ímpetu espontáneo), sino, como propone Robert Pippin, «mucho más en la superficie»[25] . Para Kant como para Rousseau, el mayor bien moral es llevar una vida plenamente autónoma como agente racional libre, y el peor mal es la sujeción a la voluntad de otro. Sin embargo, Kant debe conceder que el hombre no surge espontáneamente como un agente racional libre y maduro, a través de su desarrollo natural, sino solo a través de un arduo proceso de maduración sostenido por una dura disciplina y educación, que no puede sino ser experimentada por el sujeto sino como impuesta sobre su libertad, como una coerción externa. Pippin sigue:

La instituciones sociales, tanto para nutrir como para desarrollar dicha independencia, son necesarias y coherentes con su realización, no con su frustración, pero con la libertad entendida como una agencia causal del individuo, esto parecerá siempre una necesidad externa que, por buenas razones, intentamos evitar. Esto crea el problema de una forma de dependencia que puede considerarse constitutiva de la independencia y que no puede entenderse como un mero compromiso con la voluntad particular de otro o como un tema, aislado y marginal, de la senilidad [dotage] de Kant. Esta es, en efecto, la antinomia contenida en las nociones burguesas de individualidad, responsabilidad individual…[251]

Uno puede efectivamente imaginar aquí a Kant como un precursor inesperado de las tesis de Foucault, de su Vigilar y castigar, de la formación del individuo libre a través de un complejo conjunto de microprácticas disciplinarias, y, como Pippin no duda en señalar, esta antinomia se hace incluso más hiperbólica en la reflexiones sociohistóricas de Kant, enfocadas sobre el concepto de

«sociabilidad antisocial»: ¿qué es el concepto kantiano de la relación histórica entre democracia y monarquía sino esta misma tesis acerca del vínculo entre libertad y sumisión a una dependencia educativa aplicada al mismo proceso histórico? A largo plazo (o en su concepto), la democracia es la única forma apropiada de gobierno; sin embargo, debido a la inmadurez de la gente, las condiciones para una

democracia funcional solo pueden ser establecidas mediante una monarquía no democrática, la cual, mediante el ejercicio de su benevolente poder, educa a la gente con miras a su madurez política. Y, como es de esperar, Kant no deja de mencionar la racionalidad mandeviliana del mercado en el que la búsqueda de cada individuo de sus intereses egoístas es lo que mejor funciona (mucho mejor que un trabajo altruista directo) para el bien común. En su punto más extremo, esto lleva a Kant al concepto de que la historia humana es un despliegue de un plan divino inescrutable, en el cual nosotros los mortales estamos destinados a jugar un rol desconocido para nosotros. Aquí, la paradoja se hace aún más fuerte: no solo nuestra libertad está vinculada a su opuesto

«desde abajo», sino también «desde arriba»; es decir, no solo nuestra libertad puede surgir mediante nuestra sumisión y dependencia, nuestra libertad como tal es también un momento de un plan divino más amplio. Nuestra libertad no es verdaderamente una meta-en-sí-misma, esta sirve a un propósito mayor.

Una manera de clarificar –si no de resolver– este dilema podría haber sido introducir algunas aclaraciones adicionales cruciales al concepto mismo de libertad «nouménica». Es decir, al mirar más de cerca se vuelve evidente que, para Kant, la disciplina y la educación no influyen directamente en nuestra naturaleza animal, forjándola hacia la individualidad humana; como él señala, los animales no pueden ser correctamente educados ya que su comportamiento está predestinado por sus instintos. Lo que esto significa, paradojalmente, es que para ser educado en la libertad (como autonomía moral y responsabilidad propia) ya debo ser libre en un sentido mucho más radical, «nouménico», incluso monstruoso. El nombre freudiano para esta libertad monstruosa, por supuesto, es la pulsión de muerte. Es interesante notar cómo las narrativas filosóficas del

«nacimiento del hombre» están siempre compelidas a presuponer un momento

en la (pre)historia humana en que (lo que se convertirá en) el hombre ya no es un simple animal y simultáneamente todavía no es un «ser de lenguaje», limitado por la ley simbólica; un momento de una naturaleza completamente «perversa»,

«desnaturalizada», «descarriada», que todavía no es cultura. En sus escritos antropológicos, Kant enfatiza que el animal humano necesita una presión disciplinaria con el fin de que pueda domar el inquietante «desenfreno» que parece ser inherente a la naturaleza humana. una

propensión salvaje, sin restricciones, a insistir tercamente en la propia voluntad, a cualquier precio. Es a causa de esta «insumisión» que el animal humano requiere de un Amo que lo discipline: la disciplina apunta a esta «insumisión», no a la naturaleza animal del hombre.

En las Lecciones sobre la filosofía de la historia universal de Hegel juega un rol similar la referencia a los «negros»: significativamente, Hegel aborda los

«negros» antes de la historia propiamente tal (la que comienza con la antigua China) en la sección titulada «El contexto natural, las bases geográficas de la historia mundial». «Negros» hace referencia allí al espíritu humano en su

«estado natural», son descritos como pervertidos, como niños monstruosos, simultáneamente ingenuos y extremadamente corrompidos; es decir, viven en un estado prelapsario de inocencia, y no obstante, precisamente por ello, son los bárbaros más crueles; son parte de la naturaleza y sin embargo están completamente desnaturalizados; manipulando despiadadamente la naturaleza mediante una brujería primitiva, pero al mismo tiempo aterrados por la furia de las fuerzas naturales; inconscientes cobardes valientes…[252] Este entre es lo

«reprimido» de la forma narrativa (en este caso, la «gran narrativa» de Hegel de la sucesión histórico-mundial de las formas del espíritu): no la naturaleza como tal, sino la ruptura misma con la naturaleza la que (luego) es suplementada por el universo virtual de las narrativas. De acuerdo con Schelling, antes de su afirmación como el medio de la Palabra racional, el sujeto es la «falta infinita de ser [unendliche Mangel an Sein]», el violento gesto de contracción que niega todo ser fuera de él mismo. Esta percepción también forma parte del núcleo del concepto hegeliano de locura: cuando Hegel determina que la locura es un retiro del mundo real, la clausura del alma en sí misma, su «contracción», el corte de sus vínculos con la realidad externa, él concibe inmediatamente este retiro como una «regresión» al nivel del «alma animal» todavía incrustada en su medio ambiente natural y determinada por el ritmo de la naturaleza (el día y la noche, etc.) ¿No designa, por el contrario, este retiro, el corte de los vínculos con el Umwelt, el fin de la inmersión del sujeto en su medio ambiente natural inmediato, y no es, como tal, el gesto fundante de su «humanización»? ¿Este

retiro-hacia-sí-mismo no fue logrado por Descartes en su duda universal y su reducción al cogito, que, como señaló Derrida en su

Cogito e historia de la locura, implica también un pasaje a través del momento de la locura radical?[253]

Esto nos lleva a la necesidad de la Caída: a lo que equivale el vínculo kantiano entre dependencia y autonomía es que la Caída es inevitable, un paso necesario en el progreso moral del hombre. Lo que quiere decir, en términos kantianos precisos: la Caída es la renuncia misma de mi radical autonomía ética; lo que ocurre cuando me refugio en una Ley heterónoma, en una Ley que es experimentada como impuesta sobre mí desde afuera; es decir, la finitud en la que busco un soporte para evitar el vértigo de la libertad es la finitud de la Ley externa-heterónoma como tal. En esto reside la dificultad de ser kantiano. Todo padre sabe que las provocaciones de sus hijos, aun pareciendo salvajes y

«transgresoras», en el fondo encubren y expresan una demanda, dirigida a la figura de autoridad, para que establezca un límite firme, para que dibuje la línea que significa «¡hasta aquí y no más lejos!», permitiéndole así al niño lograr un claro mapeo de lo que es posible y de lo que no (¿y lo mismo no vale también para las provocaciones histéricas?) Esto, precisamente, es lo que el analista rechaza hacer, y esto es lo que lo vuelve tan traumático; paradójicamente, es el establecimiento de un límite firme lo que es liberador, y es la misma ausencia de dicho límite lo que se experimenta como sofocante. Esto es porque la autonomía kantiana del sujeto es tan difícil; su implicación es precisamente que no hay nadie fuera, ni un agente externo o una «autoridad natural», alguien que pueda hacer el trabajo por mí y me fije un límite, que yo mismo debo poner un límite a mi «insumisión» natural. Aunque es conocida la afirmación de Kant de que el hombre es un animal que necesita un amo, ello no debe engañarnos: a lo que apunta Kant no es el lugar común filosófico según el cual, en contraste con los animales cuyos patrones de comportamiento están fundados en sus instintos heredados, el hombre carece de tales coordinaciones firmes, por lo tanto debe imponérsele desde el exterior, a través de una autoridad cultural. El verdadero objetivo de Kant es más bien señalar cómo la necesidad misma de un amo externo es un señuelo engañoso: el hombre necesita un amo con el fin de encubrir para sí mismo el punto muerto de su difícil libertad y su autorresponsabilidad. En este preciso sentido, un ser humano «maduro»

verdaderamente ilustrado es un sujeto que no necesita más un amo, que puede asumir plenamente la pesada carga de definir sus propias limitaciones. La lección kantiana (y también hegeliana) básica fue puesta claramente por Chesterton: «Cada acto de la voluntad es un

acto de autolimitación. Desear una acción es desear una limitación. En ese sentido, todo acto es un acto de

autosacrificio»[254] .

Aquí la lección es, en su sentido más preciso, una lección hegeliana: la oposición externa entre libertad (espontaneidad trascendental, autonomía moral y autorresponsabilidad) y esclavitud (sumisión, incluso a mi propia naturaleza y sus instintos «patológicos», o a un poder externo) debe ser traspuesta en la libertad misma, como el «más alto» antagonismo entre la libertad monstruosa como «insumisión» y la verdadera libertad moral. Sin embargo, un posible contraargumento aquí podría ser que este exceso nouménico de libertad (el

«desenfreno» kantiano, la «noche del mundo» hegeliana) es un resultado retroactivo de los mecanismos disciplinarios (de acuerdo con el motivo paulino de que «la ley crea la transgresión», o el tema foucaultiano de cómo la mismas medidas disciplinarias que intentan regular la sexualidad producen el «sexo»

como un exceso fugitivo), el obstáculo de este modo crea aquello que se empeña en controlar.

¿Tratamos aquí entonces con el círculo cerrado de un proceso que coloca sus propias presuposiciones? Nuestra apuesta es que el círculo dialéctico hegeliano de colocar presuposiciones, lejos de ser cerrado, genera su propia apertura y así el espacio para la libertad.

1. El hábito hegeliano

En el pasaje desde Aristóteles a Kant, a la modernidad con su sujeto como autonomía pura, el estatus del hábito cambia desde una regla orgánica interna hacia algo mecánico, el opuesto de la libertad humana: si la libertad se convierte en un hábito, ya no es verdadera libertad (por lo que Thomas Jefferson escribió que si el pueblo debe permanecer libre, debe rebelarse en contra del gobierno cada par de décadas). Esto eventualmente alcanza su apogeo en Cristo, que es

«la figura de un acontecimiento puro, el opuesto exacto de lo habitual»[255].

Hegel proporciona aquí el correctivo inmanente a la modernidad kantiana. Como nota Catherine Malabou, la Fenomenología del espíritu de Hegel comienza con el estudio de la misma temática con que termina la Filosofía de la naturaleza: el alma y sus funciones. Este redoblamiento entrega una pista de cómo Hegel conceptualiza la

transición desde la naturaleza hasta el espíritu: «no como una

superación [sublation], sino como una reduplicación, como un proceso a través del cual el espíritu se constituye en y como una segunda naturaleza»[25] . El nombre para esta segunda naturaleza es hábito. Entonces no es que el animal humano rompa con la naturaleza mediante la explosión creativa del espíritu, el cual luego queda «habituado», alienado, convertido en un hábito en el que no es necesario pensar: la reduplicación de la naturaleza en una «segunda naturaleza»

es primordial, lo que quiere decir que solo esta reduplicación es la que abre el espacio para la creatividad espiritual.

Tal vez, este concepto hegeliano de hábito nos permita dar cuenta de la figura cinematográfica de los zombis que se arrastran lentamente en un ánimo catatónico, pero persistiendo eternamente: ¿no son figuras del puro hábito, de lo más elemental del hábito, anterior al surgimiento de la inteligencia (del lenguaje, la conciencia y el pensamiento)?[257] Es por esto que un zombi es, por excelencia, siempre alguien que conocíamos antes, cuando todavía era normal; el shock para un personaje en una película de zombis es reconocer al antiguo vecino en la figura aterradora que lo persigue persistentemente. (Los zombis, estas figuras propiamente ominosas, se oponen por lo tanto a los aliens que invaden el cuerpo de un terrestre: mientras que los aliens se ven y actúan como humanos, pero en verdad son extraños a la raza humana, los zombis son humanos que ya no se ven ni actúan como humanos; mientras que en el caso de un alien, súbitamente nos damos cuenta que aquel más cercano a nosotros –esposa, hijo, padre– es un alien, fue colonizado por un alien, en el caso del zombi, el impacto es que este desagradable extraño es alguien cercano a nosotros). Lo que esto significa es que, en el nivel más elemental de nuestra identidad humana, todos somos zombis, y nuestras actividades humanas «superiores» y «libres» solo pueden tener lugar en la medida en que están fundadas en un funcionamiento seguro de nuestros hábitos-zombi: ser-un-zombi es un nivel-cero de humanidad, el núcleo inhumano/mecánico de la humanidad. Esto, por supuesto, es el análisis de Hegel del hábito. El shock de encontrar un zombi no es el shock de encontrar una entidad extranjera, sino el shock de ser confrontado con la fundación rechazada de nuestra humanidad[258].

Hegel concibe el hábito de una manera inesperadamente cercana a la lógica de lo que Derrida llamó pharmakon, el ambiguo suplemento que es simultáneamente una fuerza de muerte y una fuerza de vida. El hábito es, por un lado, el embotamiento de la vida, su mecanización

(Hegel lo caracteriza como un

«mecanismo del sentimiento de sí»[25]): cuando algo se convierte en un hábito pierde su vitalidad y solo podemos repetirlo mecánicamente sin estar conscientes

de ello. El hábito, así, parece ser el opuesto mismo de la libertad: la libertad significa elección creativa, inventar algo nuevo; en resumen, precisamente romper con los (antiguos) hábitos. Pensemos en el lenguaje, cuyo aspecto

«habitual» es enfatizado de la mejor manera por los saludos ritualizados: «Hola,

¿cómo estás? ¿Qué bueno verte? En realidad no lo decimos en serio cuando lo decimos, no hay ninguna intención viva en ello, es solo un «hábito»…

Por otro lado, Hegel enfatiza una y otra vez que no hay libertad sin hábito: el hábito entrega el fondo y el fundamento cada vez que se ejerce la libertad.

Permitámonos, de nuevo, considerar el lenguaje: para que podamos ejercer nuestra libertad en el uso del lenguaje debe acostumbrarnos plenamente a él, habituarnos a él y en él; es decir, debemos aprender a practicar en él, a aplicar sus reglas «ciegamente», mecánicamente, como un hábito, el lenguaje «se abre a otra manera de ser ocupado y estar comprometido»[2] . No solo el lenguaje, un conjunto mucho más complejo de actividades espirituales y corporales deben ser convertidas en un hábito para que un sujeto humano sea capaz de ejercer su funciones «superiores» de pensamiento creativo y trabajo; todas las operaciones que realizamos todo el tiempo sin pensar, caminar, comer, sostener cosas, etc., deben ser aprendidas y transformadas en hábitos. A través de los hábitos, un ser humano transforma su cuerpo en un medio móvil y fluido, el instrumento del alma, que sirve como tal sin que tengamos que enfocarnos conscientemente en él. En resumen, mediante los hábitos el sujeto se apropia de su cuerpo, como Alain señala en su comentario de Hegel:

Cuando llega la libertad está en la esfera del hábito […] Aquí el cuerpo ya no es un ser extraño, reaccionando beligerantemente contra mí; más bien, está impregnado por el alma y se ha convertido en el medio y el instrumento del alma; pero, al mismo tiempo, en el hábito el sí mismo corporal es entendido como lo que verdaderamente es; el cuerpo se convierte en algo móvil y fluido, capaz de expresar

directamente los movimientos internos del pensamiento sin la necesidad de incluir de este modo el rol de la conciencia o de la reflexión[2 1].

Más radicalmente incluso, para Hegel, el vivir mismo (el conducir una vida) es para nosotros, humanos, algo que debemos aprender como un hábito, comenzando por el nacimiento mismo. Recordemos cómo, segundos luego de

nacer, el bebé debe ser sacudido para recordarle que debe respirar; de otro modo puede olvidar hacerlo y morir… Efectivamente, como Hegel nos recuerda, un ser humano puede también morir por un hábito: «los seres humanos incluso mueren por hábito; es decir, si se han habituado completamente a la vida, y embotado espiritual y físicamente»[2 2]. Nada llega «naturalmente» al ser humano, incluido el caminar y el ver:

La forma del hábito se aplica al espíritu en todos sus grados y variaciones. De todas estas modificaciones, la más externa es la determinación del individuo en relación con el espacio; esto, que para el hombre significa una postura erguida, es algo que a través de su voluntad ha convertido en un hábito. Adoptada directamente, sin pensar, su postura erguida continúa a través de la persistente implicación de su voluntad. El hombre se pone de pie solo porque él quiere pararse y solo en la medida en que así lo quiere, y solo mientras él quiera hacerlo sin tener conciencia de ello. De manera similar, para considerar otro caso, el acto de ver, y otros como él, son hábitos concretos que combinan en una acto singular las múltiples determinaciones de la sensación, de la conciencia, de la intuición, y así sucesivamente[2 3].

El hábito es así una voluntad «despersonalizada», una emoción mecanizada: desde que me habitúo a estar de pie, lo haré sin quererlo conscientemente, desde que mi voluntad está encarnada en el hábito. En un hábito, presencia y ausencia, apropiación y retirada, compromiso y abandono, interés y desinterés, subjetivación y objetivación, conciencia e inconsciencia, están extrañamente entrelazados. El hábito es la inconsciencia de sí [un(self)consciousness]

necesaria para el funcionamiento mismo de la conciencia: En el hábito nuestra conciencia está al mismo tiempo presente en la sustancia-sujeto, interesada en ella, pero también, contrariamente, ausente de ella, indiferente a ella; […] nuestro Yo se apropia de la sustancia-sujeto tanto como, por el contrario, se aleja de ella; […] el alma, por

un lado, impregna completamente sus actividades corporales y, por otro, las abandona, dándoles así la forma de algo mecánico, o de un efecto meramente natural[2 4].

Y lo mismo vale para mis emociones: su demostración no es puramente natural o espontánea, aprendemos a llorar o a reír en momentos apropiados (recordemos cómo, para el japonés, la risa funciona de un modo diferente que para nosotros occidentales: una sonrisa puede ser también el signo de la vergüenza). La mecanización externa de las emociones, desde la antigua rueda de rezar tibetana que reza por mí hasta las «risas envasadas» donde la televisión ríe por mí, convirtiendo literalmente mi despliegue emocional en una exposición mecánica de la máquina, está basado en el hecho de que las demostraciones emocionales, incluyendo las más «sinceras», están en sí mismas ya «mecanizadas». Sin embargo, el nivel más alto (y ya la autosuperación [self-sublation]) de un hábito es el lenguaje como medio del pensamiento: en él, la pareja de posesión y retirada es llevada al extremo. El punto no es solo que, para hablar

«fluidamente» una lengua, debemos dominar sus reglas mecánicamente, sin pensar en ello; mucho más radicalmente, la codependencia de percepción y ceguera determina el acto mismo de comprender: cuando escucho una palabra, no solo debo abstraerme inmediatamente de su sonido y ver «a través de ella»

hacia su significado (recordemos la extraña experiencia de hacerse consciente de la materialidad vocal no-transparente de una palabra; aparece como intrusiva y obscena…), sino que estoy obligado a hacerlo si quiero experimentar el sentido.

Si, para Hegel, (1) el hombre es fundamentalmente un ser de hábito, (2) si los hábitos se actualizan cuando son adoptados como reacciones automáticas que ocurren sin la participación de la conciencia del sujeto, y finalmente, (3) si localizamos el núcleo de la subjetividad en su capacidad para realizar actos intencionales y concebir metas conscientes, entonces, paradójicamente, el sujeto humano es en lo más fundamental un «sujeto que desaparece»[2 5]. La

«espontaneidad irreflexiva» de los hábitos da cuenta de la conocida paradoja de la elección subjetiva y la necesidad objetiva[2] , de querer lo que inevitablemente ocurrirá: mediante su elevación a un hábito, una reacción mía que primero fue algo que me fue impuesto desde fuera, es internalizado, transformado en algo que realizo automática y espontáneamente, «desde dentro»: Si un cambio externo es repetido se convierte en una tendencia interna al sujeto.

El cambio mismo es transformado en una disposición, y la receptividad, originalmente pasiva, se convierte en actividad. Así, el hábito es revelado como

un proceso mediante el cual el hombre termina por querer o elegir lo que llegó a él desde afuera. De ahora en adelante la voluntad del individuo no necesita oponer la presión del mundo externo; la voluntad aprende gradualmente a querer lo que es[27].

Lo que hace tan central al hábito es la temporalidad que conlleva: tener un hábito implica una relación con el futuro, desde que el hábito es una forma de prescribir cómo reaccionaré a algunos eventos en el futuro. El hábito es una característica de la economía de las fuerzas del organismo, de la construcción de reservas para el futuro. Es decir, en sus hábitos, la subjetividad «contiene en sí misma sus maneras futuras de ser, los modos en que se volverá actual»[28]. Esto significa que el hábito complica además la relación entre posibilidad y actualidad: el hábito es stricto sensu la actualidad de una posibilidad. O sea, el hábito pertenece al nivel de la virtualidad (definida por Deleuze precisamente como la actualidad de un posible): el hábito es actual, una propiedad (reaccionar de una cierta manera) que poseo completamente aquí y ahora, y simultáneamente una posibilidad indicando hacia el futuro (la posibilidad/capacidad de reaccionar de una cierta manera, la que se actualizará en múltiples ocasiones futuras).

Esta noción de hábito tiene interesantes consecuencias conceptuales.

Ontológicamente, con respecto a la oposición entre accidentes particulares y esencia universal, el hábito puede ser designado como el «volverse-esencial del accidente»[29] : luego de repetirse un accidente causado externamente, este es elevado a una universalidad de la disposición interna del sujeto; es decir, en una característica que pertenece y define su esencia interna. Por esto es que nunca podemos determinar el comienzo preciso de un hábito, el punto en el cual ocurrencias externas cambian a hábitos. Una vez que un hábito está aquí, este borra su origen y es como si siempre hubiese estado presente. La conclusión es clara entonces, casi sartreana: el hombre no tiene una sustancia permanente o una esencia universal; él es en su núcleo mismo un hombre de hábitos, un ser cuya identidad es formada mediante la elevación de accidentes/encuentros externos y contingentes en un hábito universal interno internalizado

[internal(ized)]. ¿Esto quiere decir que solo los humanos tienen hábitos? Aquí, Hegel es mucho más radical y logra un paso decisivo

con el que deja atrás la antigua temática de la naturaleza como totalmente determinada en su movimiento circular cerrado versus el hombre como un ser de apertura y libertad existencial: «para Hegel, la naturaleza es siempre segunda naturaleza»[27] . Todo

organismo natural tiene que regular el intercambio con su medio, la asimilación del medio en él mismo, mediante procedimientos habituales que «reflejan» en el organismo, como su disposición interna, sus interacciones externas.

2. La autopoiesis del sí mismo

Las consecuencias ontológicas de esta (auto)reflexión de la diferencia externa en diferencia interna son cruciales. En uno de los inesperados encuentros de la filosofía contemporánea con Hegel, el «materialista cristiano» Peter van Inwagen desarrolló la idea de que los objetos materiales como los automóviles, las sillas, las computadoras, etc., simplemente no existen. Una silla no es efectivamente, por sí misma, una silla: todo lo que tenemos es una colección de

«simples» (es decir, objetos elementales «dispuestos al modo de una silla», así que, aunque una silla funciona como una silla, está compuesta de una multitud

[piezas de madera, clavos, cojines…]) que son, en sí mismos, totalmente indiferentes respecto de este arreglo. No hay, stricto sensu, un «todo» del que un clavo sea aquí una parte. Solamente con los organismos es que tenemos un Todo.

Aquí, la unidad es mínimamente «para sí»; las partes efectivamente interactúan[271]. Tal como ya fue desarrollado por Lynn Margulis, la forma elemental de la vida, la célula, está caracterizada precisamente por ese mínimo de relación a sí mismo, mediante el cual el límite entre lo Interno y lo Externo que caracteriza un organismo puede emerger. Y, como propone Hegel, el pensamiento solo es un desarrollo posterior de este para sí.

En biología, por ejemplo, tenemos, en el nivel de la realidad, solo interacción corporal. La «vida como tal» emerge solo en el nivel mínimamente «ideal», como un acontecimiento inmaterial que provee la forma de la unidad del cuerpo vivo como el «mismo» en el incesante cambio de sus componentes materiales.

El problema básico del cognitivismo evolutivo –el de la emergencia del patrón de vida ideal– no es otro que el antiguo enigma metafísico de la relación entre caos y orden, entre lo Múltiple y el Uno, entre las

partes y su todo. ¿Cómo podemos obtener un «orden gratis»; es decir, cómo el orden puede emerger desde el desorden inicial? ¿Cómo podemos dar cuenta de un todo que es más grande que la simple suma de sus partes? ¿Cómo puede un Uno, con una identidad propia diferenciada, emerger de la interacción de sus múltiples

constituyentes? Una serie de investigadores contemporáneos, de Lynn Margulis a Francisco Varela, afirman que el verdadero problema no es cómo un organismo y su medio interactúan o conectan, sino que el problema opuesto: ¿cómo un organismo diferenciado idéntico a sí mismo emerge desde su ambiente? El verdadero problema no es cómo un organismo se adapta a su medio, sino cómo es que hay algo, una entidad distinta, que debe adaptarse ella misma primero. Y, en este punto crucial, es que el lenguaje de la biología actual comienza a semejarse, de un modo inquietante, al lenguaje de Hegel. Cuando Varela explica su concepto de autopoiesis repite, casi al pie de la letra, el concepto hegeliano de vida como una entidad teológica y autoorganizada. Su concepto central, de un bucle o lazo, apunta directamente al planteamiento de las presuposiciones hegeliano:

La autopoiesis intenta definir la singularidad de la emergencia que produce la vida en su forma celular fundamental. Es específica del nivel celular. Hay un procesamiento circular o en red que engendra una paradoja: una red autoorganizada de reacciones bioquímicas produce moléculas, las que hacen algo específico y único: crean una barrera, una membrana, que restringe la red que produjo los constituyentes de la membrana. Esto es un lazo lógico, un bucle: una red produce entidades que crean una frontera, las que restringen la red que produce la frontera. Este lazo es precisamente lo que es único acerca de las células. Una entidad autodiferenciada existe cuando el lazo es completado. Esta entidad produjo su propia frontera. No requiere de un agente externo que lo note, o decir «Estoy aquí». Es, por sí misma, una autodiferenciación. Se enlaza a sí misma desde una sopa de química y física[272].

La conclusión a la que se llega es, por tanto, que la única forma de dar cuenta de la emergencia de la distinción entre el «interior» y el «exterior», constitutivos de un organismo vivo, es postular una especie de reversión autorreflexiva mediante la cual –para ponerlo en hegeliano– el Uno de un organismo que retroactivamente «postulado» como su resultado, como aquello que lo regula y domina, el conjunto de sus propias causas (es decir, el mismo proceso múltiple desde el cual emerge). De este manera –y solo de esta manera– un organismo ya no está limitado por condiciones externas, sino que está fundamentalmente autolimitado. De nuevo, como Hegel lo habría

articulado, la vida emerge cuando

la limitación externa (de una entidad por su medio) se vuelve autolimitación.

Esto nos lleva de nuevo al problema del infinito: para Hegel, el verdadero infinito no significa expansión ilimitada, sino autolimitación activa (autodeterminación) en contraste con ser-determinado-por-el-otro. En este preciso sentido, la vida (incluso es su forma más elemental, como una célula viva) es la forma básica del verdadero infinito, desde que involucra ya el lazo mínimo mediante el cual un proceso ya no está simplemente determinado desde el Exterior de su medio, sino que es por sí mismo capaz de (sobre)determinar el modo de esta determinación y así «plantear sus presuposiciones». El infinito adquiere su primera existencia actual en el momento en que la membrana de una célula comienza a funcionar como una autolimitación.

De vuelta a los hábitos: debido al estatuto virtual de los hábitos, adoptar un (nuevo) hábito no es simplemente cambiar una propiedad actual del sujeto; envuelve, más bien, una especie de cambio reflexivo, un cambio de la disposición del sujeto que determina su reacción a los cambios; es decir, un cambio en el modo mismo de los cambios a los que el sujeto está sometido: «el hábito no introduce simplemente mutabilidad en algo que de otro modo permanece sin cambiar; sugiere un cambio en una disposición, en su potencialidad, en el carácter interno de aquello en lo que ocurre el cambio, el que no cambia»[273]. A esto se refiere Hegel con la autodiferenciación como

«superación» de los cambios impuestos externamente y transformación en modificaciones internas, de la diferencia externa en interna. Solo los cuerpos orgánicos se autodiferencian: un cuerpo orgánico mantiene su unidad internalizando un cambio impuesto externamente en el hábito para enfrentarse con tales cambios futuros.

Sin embargo, si toda naturaleza (orgánica, al menos) ya es una segunda naturaleza, ¿en qué consiste, entonces, la diferencia entre los hábitos animales y humanos? La contribución más provocativa e inesperada de Hegel refiere a esta misma pregunta de la génesis de los hábitos humanos: en su Antropología (que abre la Filosofía del espíritu) encontramos una singular «genealogía de los hábitos» que nos recuerda a Nietzsche. Esta parte de la Filosofía del espíritu es uno de los tesoros escondidos, y aún no explotados del todo, del sistema hegeliano, donde encontramos las huellas más claras de lo que uno no puede sino llamar el aspecto materalista-dialéctico de Hegel: el pasaje

de la naturaleza al espíritu (humano) está desarrollado aquí no como una intervención exterior del Espíritu, como una intervención directa de otra dimensión que perturba el balance del circuito natural, sino que como el resultado de una larga y tortuosa

«elaboración» mediante la cual la inteligencia (encarnada en el lenguaje) emerge desde tensiones y antagonismos naturales[274]. Este pasaje no es directo, es decir el Espíritu (bajo la apariencia de la inteligencia humana mediada por el habla) no confronta y domina directamente los procesos biológicos; el hábito presimbólico (prelingüístico) permanece para siempre como la «base material» del Espíritu.

Entonces, ¿cómo emerge el hábito? En su genealogía, Hegel concibe el hábito como el tercer, y concluyente, momento del proceso dialéctico del Alma, cuya estructura sigue la tríada concepto-juicio-silogismo. Al comienzo está el alma en su unidad inmediata, en su concepto simple, el «alma sintiente»: «En las sensaciones que emergen desde el encuentro del individuo con los objetos externos, el alma comienza a despertarse»[275]. El sí-mismo es aquí un simple «sí-mismo sensible», todavía no un sujeto opuesto a los objetos, sino que solo experimentando una sensación en la que ambos lados, sujeto y objeto, están unidos inmediatamente: cuando experimento una sensación de tacto, esta sensación es simultáneamente el rastro del objeto externo que estoy tocando y mi reacción interna a él; la sensación es como un Jano, una entidad de dos caras en la que lo subjetivo y lo objetivo coinciden inmediatamente. Incluso en etapas posteriores del desarrollo del individuo, este «sí-mismo sensible» sobrevive bajo la forma de lo que Hegel llama «relación mágica», refiriéndose al fenómeno que, en tiempos de Hegel, fue designado con términos como «sonambulismo magnético» (hipnosis), todos los fenómenos en los que mi Alma está directamente –sin pensar, de una manera prereflexiva– vinculada a unos procesos externos y afectada por ellos. En vez de cuerpos influenciándose mutuamente a distancia (gravedad newtoniana), tenemos espíritus influenciándose mutuamente a distancia. Aquí, el alma permanece en el nivel más bajo de su funcionamiento, inmersa directamente en su medio. (Lo que Freud llamó «sentimiento oceánico», la fuente de la experiencia religiosa, para Hegel es una característica del nivel más bajo del Alma). De lo que carece el Alma aquí es de un claro sentimiento de sí, un sentimiento de sí misma como distinguido de la realidad externa, que es lo que sucede en el momento siguiente, el del juicio (Urteil – Hegel moviliza aquí el juego de palabras entre Urteil y Urteil, «división primordial»):

La totalidad sensitiva es, en su calidad de individuo, esencialmente la

tendencia para distinguirse a sí mismo en sí mismo, y para despertar al juicio en sí mismo, en virtud de lo cual tiene sentimientos particulares y se mantiene en tanto que

sujeto respecto a estos aspectos de sí mismo. El sujeto como tal les entrega a estos sentimientos un lugar como propios en sí mismo[27] .

Todos los problemas surgen de este paradójico cortocircuito del sentimiento de Sí mismo transformándose en un sentimiento específico entre otros, y, simultáneamente, en el contenedor que abarca todos los sentimientos, el sitio donde todo los sentimientos dispersos pueden ser reunidos. Malabou entrega una formulación maravillosamente precisa de esta paradoja del sentimiento de Sí mismo:

Incluso si hay una posibilidad de reunir el material múltiple de los sentimientos, esa posibilidad misma se convierte en una parte del contenido objetivo. La forma necesita ser el contenido de todo lo que forma: la subjetividad no reside en su propio ser, se «persigue» a sí misma. El alma está poseída por la posesión de sí misma[277].

Esta es la característica crucial: la posibilidad misma tiene que actualizarse, para convertirse en un hecho, o la forma requiere convertirse en parte de su propio contenido (o para sumar una variación más al mismo motivo, el marco debe convertirse en parte del contenido enmarcado). El sujeto es el marco/forma/horizonte de su mundo y parte del contenido enmarcado (de la realidad que observa), y el problema es que no puede verse/localizarse a sí mismo dentro de su propio marco: desde que todo lo que hay está ya dentro del marco, el marco como tal es invisible, o, como afirma el primer Wittgenstein:

«Nuestra vida no tiene fin en la misma medida en que nuestro campo visual no tiene límites» (Tractatus logico-philosophicus 6.4311). Como el campo visual, la vida es finita, y, por esa misma razón, no podemos ver sus límites. En este preciso sentido, «la vida eterna pertenece a aquellos que viven en el presente»

(ibid.): precisamente porque estamos dentro de nuestra finitud, no podemos salir de ella y percibir sus limitaciones. La posibilidad de localizarse uno mismo en su propia realidad permanece como posibilidad; sin embargo, y en esto reside el punto crucial, esta posibilidad misma debe actualizarse como posibilidad, para ser activa, para ejercer influencia, como posibilidad.

Hay un vínculo con Kant aquí, con el viejo enigma: ¿qué tenía Kant exactamente en mente con su concepto de «apercepción trascendental», de la autoconciencia que acompaña todo acto de mi conciencia (cuando soy consciente de algo, estoy también consciente del hecho de que soy consciente de esto)? ¿No es un hecho obvio que esto empíricamente es falso, que no estoy siempre reflexivamente alerta de mi alerta propiamente tal? Los intérpretes de Kant tratan de resolver este punto muerto aludiendo a que cada acto de conciencia mío puede ser potencialmente hecho autoconsciente: si yo quiero, puedo volcar mi atención hacia lo que estoy haciendo. Esto, sin embargo, no se sostiene: la apercepción trascendental no puede ser un acto que no sucede efectivamente nunca, que podría haber ocurrido en cualquier momento. La solución a este dilema es precisamente el concepto de virtualidad en sentido estrictamente deleuziano, como la actualidad de lo posible, como una entidad paradójica cuya posibilidad misma ya produce/tiene efectos actuales. Uno debería oponer el concepto de virtualidad de Deleuze al tema omnipresente de la realidad virtual: lo que importa a Deleuze no es la realidad virtual, sino que la realidad de lo virtual (que, en términos lacanianos, es lo Real). La realidad virtual en sí misma es una idea bastante miserable: la de imitar la realidad, de reproducir su experiencia en un medio artificial. La realidad de lo virtual, por otro lado, apunta a la realidad de lo virtual como tal, a sus efectos reales y consecuencias. Consideremos un atractor en matemáticas: todos los puntos o líneas positivas en su esfera de atracción solo se le aproximan de una manera infinita, nunca alcanzando su forma. La existencia de esta forma es puramente virtual, siendo nada más que la forma hacia las que tienden las líneas y los puntos. Sin embargo, precisamente así, lo virtual es lo Real de este campo: el punto focal inamovible en torno al que todos los elementos circulan. ¿Este virtual no es, en última instancia, lo Simbólico como tal? Tomemos la autoridad simbólica: para funcionar como una autoridad efectiva debe mantenerse no-completamente-actualizada, como una amenaza eterna.

Esto, entonces, es el estatus del Sí-mismo: su autoconciencia es como la actualidad de su propia posibilidad. Consecuentemente, lo que «atormenta» al sujeto es su Sí-mismo nouménico inaccesible, la «Cosa que piensa», un objeto en el cual el sujeto podría plenamente «encontrarse a sí mismo». (Hume sacó mucho provecho –tal vez demasiado– de esta observación sobre cómo, luego de la introspección, lo único que percibo en mí mismo son mis ideas particulares, sensaciones, emociones, pero nunca mi «Sí-mismo» como tal). Por supuesto, para Kant lo mismo vale para cada objeto de mi experiencia, la que siempre es fenoménica, es decir inaccesible en su

dimensión nouménica. Sin embargo, con

el Sí-mismo, el impasse se acentúa: todos los demás objetos de la experiencia me son dados fenoménicamente, pero, en el caso del sujeto, no puede ni siquiera tener una experiencia fenoménica de mí; como estoy tratando «conmigo mismo», en este caso único, la experiencia fenoménica de sí-mismo equivaldría al acceso nouménico; es decir, si yo fuera capaz de experimentar mi «mí mismo»

como un objeto fenoménico, podría de ese modo eo ipso experimentarme a mí mismo en mi identidad noumemal, como Cosa.

El problema subyacente aquí es la imposibilidad que el sujeto enfrenta al tratar de objetivarse a sí mismo: el sujeto es singular y es el marco universal de «su mundo», es decir, todo contenido que percibe es «suyo»; entonces, ¿cómo puede el sujeto incluirse a sí mismo (contarse a sí mismo) en la serie de sus objetos? El sujeto observa la realidad desde una posición externa, y es simultáneamente parte de su realidad, sin ser nunca capaz de conseguir una mirada «objetiva» de la realidad con él mismo en ella. La cosa que persigue al sujeto es él mismo en su contrapunto objetal, como objeto. Hegel escribe: El sujeto se encuentra a sí mismo en contradicción entre la totalidad sistematizada en su conciencia y la determinación particular que, en sí misma, no es fluida ni está reducida a su lugar y rango adecuados. Esta es la locura (Verrücktheit)[278].

Debemos leer este pasaje de forma muy precisa. El punto de Hegel no es simplemente que la locura señala un cortocircuito entre la totalidad y uno de sus momentos particulares, una «fijación» de la totalidad en este momento debido a lo cual la totalidad está privada de su fluidez dialéctica, aunque pueda parecer que algunas de sus formulaciones apuntan en esta dirección. (¿No es la fijación paranoica un cortocircuito tal en el que la totalidad de mi experiencia se fija «no dialécticamente» en un momento particular, la idea de mi perseguidor?) La

«determinación particular que, en sí misma, no es fluida» y resiste a ser

«reducida a su lugar y rango adecuados» es el sujeto mismo, más precisamente: el rasgo (significante) que lo representa (mantiene su lugar) en la totalidad estructurada («sistematizada»), y desde que el sujeto no puede objetivarse a sí mismo, la «contradicción» es aquí absoluta[27] . Con este brecha, la posibilidad de la locura emerge, y, como Hegel señala en términos protofoucaultianos, la locura

no es un fallo accidental, una distorsión, una «enfermedad» del espíritu humano, sino algo que está inscrito en la constitución ontológica básica del espíritu individual: ser un humano significa ser potencialmente loco.

La interpretación de la locura como una forma o etapa necesaria en el desarrollo del alma naturalmente no debe ser entendido como si estuviéramos afirmando que toda mente, toda alma, debe atravesar esta etapa de enajenación extrema.

Una afirmación tal sería tan absurda como asumir que, porque en la Filosofía del derecho el crimen es considerado como una manifestación necesaria de la voluntad humana, por lo tanto cometer un crimen es una necesidad inevitable para todo individuo. El crimen y la locura son extremos que la mente humana en general debe superar en el curso de su desarrollo[28] .

Aunque no es una necesidad fáctica, la locura es una posibilidad formal constitutiva de la mente humana: es algo cuya amenaza debe ser superada si queremos emerger como sujetos «normales», lo que significa que la

«normalidad» solo puede aparecer como la superación de esta amenaza. Esto es lo que explica que, como

Hegel plantea unas página más adelante, «la locura debe ser discutida antes que la conciencia intelectual saludable, aunque tenga esta conciencia como su presuposición»[281]. Hegel evoca aquí la relación entre lo abstracto y lo concreto: aunque, en el desarrollo empírico y el estado de cosas, las determinaciones abstractas están siempre ya alojadas en un Todo concreto como su presuposición, la reproducción/ deducción conceptual de este Todo debe progresar de lo abstracto a lo concreto: los crímenes presuponen el imperio de la ley, ellos solo pueden ocurrir como su violación, pero sin embargo deben ser comprendidos como un acto abstracto que es «superado» mediante la ley; la moralidad y las relaciones legales abstractas están siempre introducidas de facto en alguna totalidad concreta de las Costumbres, pero sin embargo la Filosofía del derecho tiene que progresar desde los momentos abstractos de la legalidad y la moralidad hasta el Todo concreto de las Costumbres (familia, sociedad civil, Estado). El punto interesante aquí no es solo el paralelo entre la locura y el crimen, sino el hecho de que la locura es ubicada en un espacio abierto por la discordia entre el desarrollo histórico actual y su interpretación conceptual, es decir en el espacio

que socava la noción vulgar y evolutiva del desarrollo dialéctico como una reproducción conceptual de un desarrollo histórico fáctico que purifica a este último de sus insignificantes contingencias empíricas. En la medida en que la locura presupone de facto la normalidad, mientras que, conceptualmente, precede a la normalidad, es posible decir que el «loco» es precisamente el sujeto que quiere «vivir» –reproducir en la actualidad misma– el orden conceptual, es decir actual, como si la locura también precediera la normalidad efectivamente.

Podemos ver, ahora, en qué preciso sentido los hábitos forman el tercer, y conclusivo, momento de esta tríada, su «silogismo»: en un hábito, el sujeto encuentra una manera de «tenerse a sí mismo», de estabilizar su propio contenido interno en el «tener» un hábito como su propiedad; es decir, no una característica positiva actual, sino una entidad virtual, una disposición universal de actuar y reaccionar de una cierta manera. Los hábitos y la locura están para ser pensados juntos: el hábito es la manera de estabilizar el desequilibrio de la locura.

3. Expresiones que no significan nada

Otra manera de aproximarse a este mismo tema es vía la relación entre el alma y el cuerpo como lo Interior y lo Exterior, de su relación circular en la que el cuerpo expresa el alma y el alma recibe las impresiones del cuerpo: el Alma está siempre ya encarnada y el Cuerpo está siempre ya impregnado con su Alma.

Lo que el sí mismo sensible encuentra dentro de sí es, por un lado, lo inmediato natural, como idealmente en él y hecho suyo. Por otro lado, y a la inversa, lo que originalmente pertenece a la individualidad central […] está determinado como corporeidad natural, y se siente de esa manera[282].

Entonces, por un lado, a través de las sensaciones y percepciones, yo internalizo objetos que me afectan desde afuera: en una sensación están presentes en mí no en su realidad cruda, sino «idealmente», como una parte de mi mente. Por otro

lado, a través de muecas, etc., mi cuerpo inmediatamente «da cuerpo» a mi Alma interna que la impregna completamente. Sin embargo, si esto fuera toda la verdad, entonces el hombre sería simplemente un «prisionero de su estado de naturaleza», moviéndose en el bucle cerrado de la transparencia absoluta otorgada por la mutua reflexión del cuerpo y el alma. (La fisionomía y la frenología permanecen en

este nivel, así como las ideologías New Age actuales que nos obligan a expresar/realizar nuestro verdadero Sí mismo). Lo que sucede con el momento del «juicio» es que el bucle de este círculo cerrado se rompe no por la intrusión de un elemento externo, sino por una autorreferencialidad que retuerce el círculo en sí mismo. Es decir, el problema es que, «desde que el individuo es al mismo tiempo solo lo que ha hecho, su cuerpo es también la expresión de él mismo que él mismo ha producido»[283]. Lo que esto significa es que el proceso de la autoexpresión corporal no tiene un referente preexistente como su punto de amarre: el movimiento completo es completamente autorreferencial, es solo a través del proceso de «expresión» (externalización en señales corporales) que el Sí mismo interno expresado (el contenido de estos signos) es creado retroactivamente, o, como afirma concisamente Malabou: «la unidad psicosomática resulta de una autointerpretación independiente de cualquier referente»[284]. La reflexividad transparente del Alma y del Cuerpo en la expresividad natural se convierte así en opacidad total: Si una obra se significa a sí misma, esto implica que no hay «afuera» de la obra, que la obra actúa como su propio referente: presenta lo que interpreta en el mismo momento en que lo interpreta, formando una y la misma manifestación

[…] El espíritu otorga forma, pero solo porque está él mismo formado a su vez[285].

Lo que esta «falta de toda garantía ontológica fuera del juego de significaciones»[28] quiere decir es que el sentido de nuestros gestos y actos de habla siempre está siendo acosado por el espíritu de la ironía: cuando digo A, siempre es posible que lo haga con el fin de ocultar el hecho de que soy no-A.

Hegel hace referencia al conocido aforismo de Lichtenberg: «ciertamente actúas como un hombre honesto, pero veo en tu cara que te estás forzando para hacerlo y en el fondo eres un pícaro de corazón»[287]. La ambigüedad es aquí total e indecidible, porque la decepción es aquella que Lacan designó como

específicamente humana, a saber, la posibilidad de mentir bajo el disfraz de la verdad. Por lo que incluso va más lejos que la cita de Lichtenberg; la reprimenda debiese ser: «¡actúas como un hombre honesto con el fin de convencernos que lo haces irónicamente, y así ocultarnos el hecho que tú realmente eres un hombre honesto!» Esto es lo que Hegel quiere decir en su precisa afirmación que, «para la individualidad, es tanto su rostro como su máscara lo que puede dejar de lado»[288]: en la brecha entre la apariencia (máscara) y mi verdadera

postura interior, la verdad puede estar tanto en esta última como en mi máscara. Esto quiere decir que las emociones que actúo mediante la máscara (falsa persona), que adopto, pueden, de una manera extraña, ser más auténticas y verdaderas que lo que siento realmente en mí. Cuando construyo una falsa imagen de mí mismo, que me representa en una comunidad virtual en la que participo (en los juegos sexuales, por ejemplo, una hombre tímido asume regularmente el personaje de una mujer promiscua y atractiva), las emociones que siento y finjo como parte de mi personaje no son simplemente falsas: aunque (lo que experimento como) mi verdadero yo no las siente, ellas son, sin embargo, «verdaderas». Si en lo profundo de mí mismo soy un sádico perverso, que sueña con golpear a otros hombres y violar mujeres, pero en mis interacciones de la vida real con otras personas no tengo permitido representar este verdadero sí mismo, por lo que adopto un personaje más humilde y educado. ¿No está, en este caso, mi verdadero yo mucho más cerca de lo que adopto como un personaje ficticio, mientras que el yo de mi interacciones en la vida real son una máscara que oculta la violencia de mi verdadero yo?

El hábito provee una salida para este problema, ¿cómo? No como la «verdadera expresión» del sujeto, sino poniendo la verdad en la expresión «sin sentido»; lo que recuerda el tema constante en Hegel de que la verdad está en lo que dices, no en lo que quieres decir. Un ejemplo es aquí el estatuto enigmático de lo que llamamos «cordialidad»: cuando, al encontrarme con un conocido, digo: ¡qué alegría verte! ¿Cómo estás?, es claro para ambos que, en un sentido, «no lo digo en serio» (si mi compañero sospecha que estoy realmente interesado, incluso puede verse desagradablemente sorprendido, como si estuviera interesado en algo demasiado íntimo y que no me concierne, o, parafraseando el viejo chiste freudiano: ¡¿por qué dices que estás contento de verme, cuando realmente estás contento de verme?!) Estaría equivocado sin embargo de designar mi acto como simplemente «hipócrita», ya que, en otro sentido, sí lo digo en serio: el intercambio cordial establece un tipo de pacto entre nosotros dos; en el mismo sentido como yo «sinceramente» me río mediante la risa enlatada de los programas de televisión (la prueba de ello es el hecho de que efectivamente me

siento «aliviado» después). Esto nos lleva a una de las posibles definiciones del loco: el sujeto que es incapaz de entrar en esta lógica de «mentiras sinceras», así, cuando, por ejemplo, un amigo lo saluda: ¡qué bueno verte! ¿Cómo estás?, él explota: «¿realmente estás contento de verme o solo pretendes estarlo? ¿Y quién te dio el derecho de interrogarme acerca de cómo estoy?

En la obra de Shakespeare Como gustéis, Orlando está apasionadamente enamorado de Rosalinda, quien, con el propósito de poner a prueba su amor, se disfraza como Ganímedes y, como un compañero varón, interroga a Orlando acerca de su amor. Ella incluso asume la personalidad de Rosalinda (en un enmascaramiento redoblado, ella pretende ser ella misma, es decir ser Ganímedes actuando como Rosalinda) y convence a su amiga Celia (también disfrazada como Aliena) de casarse con ellos en una ceremonia simulada. En esta ceremonia, Rosalinda literalmente simula fingir ser quien ella es: la verdad misma, para ganar, debe estar escenificada en una decepción redoblada; de un modo homólogo a Bien está lo que bien acaba en la que el matrimonio, para hacerse valer, debe ser consumado bajo la forma de un romance extramarital.

La misma superposición de la verdad con la apariencia se encuentra comúnmente en la percepción ideológica de uno mismo. Recordemos el brillante análisis de Marx de cómo, en la revolución francesa de 1848, el conservador y republicano Partido del Orden funcionó como la coalición de las dos ramas del Realismo (orleanistas y legitimistas) en el «reino anónimo de la República»[28] .

Los diputados del Partido del Orden percibieron su republicanismo como una burla: en los debates parlamentarios, todo el tiempo generaron equívocos en el discurso de los realistas y ridiculizaron la República para dar a conocer que ellos verdaderamente buscaban restablecer el reino. De lo que no estaban conscientes es que ellos mismos fueron engañados en cuanto al verdadero impacto social de su gobierno. Lo que ellos efectivamente hacían era establecer las condiciones del orden republicano burgués que tanto despreciaban (al garantizar, por ejemplo, la seguridad de la propiedad privada). Por lo tanto, no es que fueran realistas que utilizaban simplemente una máscara republicana: aunque ellos se experimentaron así mismos como tales, fue su misma convicción realista

«interna» la que enmascaró engañosamente su verdadero rol social. En resumen, lejos de ser la verdad oculta de su republicanismo público, su sincero realismo fue el sostén fantasmático de su real republicanismo. Fue lo que entregó la pasión de su actividad. ¿No es, entonces, que los diputados del Partido del Orden también simularon fingir ser republicanos, es decir ser lo que ellos realmente eran?

La radical conclusión de Hegel es que el signo con el que estamos tratando aquí, en las expresiones corporales, «en verdad nada significan (in Wahrheit nichts bezeichnet)»[2] . El hábito es así un signo extraño que «significa el hecho de que no significa nada»[2 1]. Lo que

Hölderlin adelantó como la fórmula de nuestra situación de desamparo, en una época en la que, debido a que los dioses nos han abandonado, somos «signos sin significado», adquiere aquí una inesperada interpretación positiva. Y debemos tomar la fórmula de Hegel literalmente: la

«nada» en ella tiene un peso positivo; es decir, el signo que «en verdad no significa nada» es lo que Lacan llamó significante, que representa al sujeto para otro significante. La «nada» es el vacío mismo del sujeto, de modo que la ausencia de una referencia última quiere decir que la ausencia como tal es la referencia última, y que esta ausencia es el sujeto. Es por esto por lo que Malabou escribe: «el espíritu no es lo expresado por sus expresiones: es aquello que originalmente aterroriza al espíritu»[2] [2]. La dimensión de la persecución, el vínculo entre el espíritu como la luz de la Razón y el espíritu como fantasma obsceno, es crucial aquí: espíritu/Razón está para siempre, por una necesidad estructural, perseguido por las apariciones obscenas de su propio espíritu.

El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que contiene todo en su simplicidad –una riqueza infinita de representaciones, imágenes, las cuales ninguna le pertenecen– o que no están presentes. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí –puro sí mismo– en representaciones fantasmagóricas, es de noche todo alrededor, en la que aquí aparece una cabeza sangrante, allá otra aparición espantosa, de repente aquí antes de esta, y simplemente desaparece. Un vistazo de esta noche cuando uno mira a los seres humanos a los ojos, en una noche que se vuelve horrible[2] [3].

Una vez más, uno no debe cegarse por el poder poético de esta descripción, sino leerla precisamente. Lo primero a tener en consideración es cómo los objetos que flotan alrededor en esta «noche del mundo» son membra disiecta, objetos parciales, objetos separados de su Todo orgánico. ¿No hay un extraño eco entre esta descripción y la descripciones de Hegel del poder negativo de la Comprensión que es capaz de abstraer una entidad (un proceso, una propiedad) de su contexto sustancial y tratarla como si tuviera una existencia por sí misma?

«Que lo accidental como tal, separado de lo que circunscribe, de lo que limita y

es actual solo en su contexto con otros, debería tener una existencia propia y una libertad aparte; este es el tremendo poder de lo negativo»[2] [4]. Es como si, en el escenario fantasmagórico de la «noche

del mundo», nos encontramos con algo como el poder de la Comprensión en su estado natural, el espíritu en la forma de un protoespíritu; esto, tal vez, es la definición más precisa del horror: cuando un estado más elevado de desarrollo violentamente se inscribe a sí mismo en el estado más bajo, en su fundamento/presuposición, donde no puede sino aparecer como un desorden monstruoso, una desintegración del orden, una terrorífica combinación antinatural de elementos naturales. Con respecto a la ciencia actual,

¿dónde encontramos su horror en estado puro? Cuando las manipulaciones genéticas fracasan y generan objetos nunca vistos en la naturaleza, engendros como cabras con una oreja gigante en vez de cabeza o una cabeza con un solo ojo, accidentes sin importancia, los que sin embargo tocan nuestras fantasías profundamente reprimidas y así gatillan interpretaciones salvajes. El puro Sí mismo como el «interior de la naturaleza» (una expresión extraña desde que, para Hegel, la naturaleza, precisamente, no tiene interior: su estatuto ontológico es el de la externalidad, no solo externalidad con respecto a un Interior presupuesto, sino externalidad respecto a sí misma) representa este paradójico cortocircuito de lo super natural (espiritual) en su estado natural. ¿Por qué ocurre? La única respuesta consistente es una materialista: porque el espíritu es parte de la naturaleza, y solo puede ocurrir/surgir a través de un ser o una aflicción monstruosa (distorsión, desquicio) de la naturaleza. Allí reside el paradójico borde materialista del espiritualismo barato: es precisamente porque el espíritu es parte de la naturaleza, porque el espíritu no interviene en la naturaleza ya constituida, preparada en otro lugar, sino que debe emerger desde la naturaleza a través de su desquicio, que no hay espíritu (Razón) sin espíritus (fantasmas obscenos), que el espíritu es perseguido para siempre por espíritus.

Es desde ese punto que uno debe (re)leer la merecidamente famosa descripción de Sartre, en el Ser y la nada, del mesero en un café que, con exagerada teatralidad, actúa los gestos clichés de una mesero y así «actúa ser un camarero en un café»:

Su movimiento es rápido y hacia adelante, un poco demasiado preciso, un poco demasiado ligero. Va hacia los clientes con un paso un poco demasiado rápido.

Se inclina hacia adelante un poco demasiado entusiasmado: su voz, sus ojos expresan un interés un poco demasiado solícito a la orden del cliente. Finalmente

vuelve, intentando imitar en su andar la rigidez inflexible de una

especie de autómata…[25]

¿La subyacente tesis ontológica de Sartre de que «el camarero en el café puede no ser inmediatamente un mesero de café en el sentido que este tintero es un tintero» no apunta hacia la clásica tesis de Lacan de que un loco no es solo un pordiosero que cree que es rey, sino también un rey que piensa que es un rey?

Uno debe ser muy preciso en esta lectura: como Robert Bernasconi indica en su comentario, la tesis de Sartre es aquí mucho más refinada que una simple referencia a la mauvaise foi y la objetivación de sí mismo (con el fin de cubrir –o de escapar de– el vacío de su libertad, un sujeto hacia una identidad simbólica firme). Lo que Sartre muestra es cómo, mediante la exageración misma de su actuar como camarero, mediante su misma sobreidentificación con el rol del camarero, el camarero en cuestión señala su distancia de ese rol y afirma su subjetividad. En verdad, este camarero francés:

interpreta a un camarero al actuar como un autómata, tal como el rol de un camarero en los Estados Unidos que, por una extraña inversión, interpreta su rol al actuar como el amigo de uno. Sin embargo, el punto que quiere destacar Sartre es que cualquiera sea el juego que el camarero es llamado a interpretar, la regla última que sigue el camarero es que debe romper las reglas, y hacerlo siguiéndolas de una manera exagerada. Es decir, el camarero no sigue solamente las reglas no escritas de obediencia a un cierto tipo de tiranía, sino que se pasa de la raya siguiendo esas reglas. El camarero triunfa rechazando el intento de reducirlo a nada más que ser un mesero, pero no rechazando el rol, sino que destacando el hecho de que lo interpreta hasta el punto de escapar de él. El camarero hace esto exagerando las cosas, haciendo demasiado. El camarero francés, en vez de desaparecer en su rol, exagera los movimientos que lo hacen un autómata de un modo que dirige la atención sobre él, tal como, podemos agregar, el camarero norteamericano, cuya esencia no es ser amistoso, sino exageradamente amistoso. Sartre usa la misma palabra, trop, que le vimos usar en Náusea para expresar esta superfluidad humana[2] .

Y es crucial suplementar esa descripción con su opuesto simétrico: uno está verdaderamente identificado con su papel precisamente cuando uno no se

«sobreidentifica» con él, sino que lo acompaña a uno interpretándolo, siguiendo sus reglas, con pequeñas violaciones o idiosincrasias destinadas a señalar que, debajo del papel que estoy interpretando,

hay una persona real que no puede ser directamente identificada o reducida a él. En otras palabras, es totalmente erróneo leer el comportamiento del camarero como un caso de mauvaise foi: su misma actuación exagerada abre, en una manera negativa, el espacio de su auténtico self, desde que su mensaje es «no soy lo que interpreto ser». La verdadera mauvaise foi consiste precisamente en adornar mi papel con detalles idiosincráticos; es este «toque personal» que provee el espacio de falsa libertad, permitiéndome acomodarme a la objetivación de mí mismo en el papel que estoy interpretando. (¿Qué sucede entonces con esos raros momentos en una cafetería americana cuando repentinamente sospechamos que la amabilidad del camarero es genuina?)[27].

4. Hábitos, animal y humano

Y esto nos lleva de vuelta a nuestro inicio: el cambio desde el hábito animal al hábito propiamente humano. Solo los humanos, seres espirituales, son perseguidos por espíritus; ¿por qué? No solo porque, en contraste con los animales, ellos tienen acceso a la universalidad, sino porque esta universalidad es simultáneamente necesaria e imposible, es decir un problema. En otras palabras, mientras que para los sujetos humanos el lugar de la universalidad está prescrito, tiene que permanecer vacío, no puede ser nunca llenado con un contenido «apropiado». La especificidad del hombre se refiere, pues, a la relación entre la esencia universal y sus accidentes: para los animales, los accidentes permanecen como meros accidentes; solo un ser humano plantea la universalidad como tal, se relaciona con ella, y puede, por lo tanto, elevar reflexivamente los accidentes en esencia universal. Esto, después de todo, es por lo que el hombre es un «ser genérico» (Marx): parafraseando la definición de Dasein de Heidegger, el hombre es un ser para quien su género es por sí mismo un problema: «el hombre puede "presentar el género" en la medida en que el hábito es el elemento imprevisto del género»[28].

Esta formulación abre un vínculo inesperado con el concepto de hegemonía tal como fue desarrollado por Ernesto Laclau: hay siempre una brecha entre la universalidad del género humano y los hábitos particulares que llenan su vacío; los hábitos son siempre «inesperados», contingentes, accidentes elevados a la necesidad universal. La predominancia de uno u otro hábito es el resultado de una lucha por la hegemonía, para la cual el accidente ocupará el lugar vacío de la universalidad. Lo que quiere decir que, con respecto a la relación entre universalidad y particularidad, la «contradicción» en la condición humana –un sujeto humano percibe la realidad desde la perspectiva singular de la subjetividad y, simultáneamente, se percibe

a sí mismo como incluido en esta misma realidad como su parte, como un objeto en ella– significa que el sujeto tiene que presuponer la universalidad (hay un orden universal, una suerte de

«Gran Cadena del Ser», de la que es parte) mientras que, simultáneamente, es para siempre imposible para él encajar completamente esta universalidad con su contenido particular, armonizar lo Universal y lo Particular (desde que su aproximación a la realidad está para siempre marcada –coloreada, retorcida, distorsionada– por su perspectiva singular). La Universalidad es siempre simultáneamente necesaria e imposible.

Permítanme comenzar con el concepto de hegemonía de Ernesto Laclau, que proporciona una matriz ejemplar de la relación entre la universalidad, la contingencia histórica y el límite de un Real imposible; uno siempre debe tener presente que estamos tratando aquí con un concepto distintivo cuya especificidad es frecuentemente omitida (o reducida a una suerte de vaga generalidad protogramsciana) por aquellos que se refieren a ella. El rasgo clave del concepto de hegemonía reside en la conexión contingente entre las diferencias intrasociales (elementos dentro del espacio social) y el límite que separa la sociedad como tal de lo no social (caos, decadencia, disolución de todos los vínculos sociales). El límite entre lo social y su exterioridad, lo asocial, solo puede articularse bajo la forma de una diferencia (mapeándose a sí mismo en una diferencia) entre elementos del espacio social. En otras palabras, el antagonismo radical solo puede ser representado de una manera distorsionada, mediante diferencias particulares internas al sistema; las diferencias externas son siempre ya internas, y, además, que el vínculo entre los dos es finalmente contingente, el resultado de la lucha política por la hegemonía.

El argumento antihegeliano estándar aquí es, por supuesto, ¿no es esta brecha irreductible entre lo Universal (marco) y su contenido particular la caracterización kantiana de la subjetividad finita? ¿No es el «universal concreto»

hegeliano la expresión más radical de la fantasía de una completa reconciliación entre lo Universal y lo Particular? ¿No es su característica básica la autogeneración de todo el contenido particular a partir del movimiento propio de la universalidad? Contra este típico reproche se debe insistir en cómo el concepto de hegemonía de Laclau es efectivamente cercano al concepto hegeliano de «universalidad concreta» en la que la diferencia específica se superpone con la diferencia constitutiva del propio género, como en la hegemonía de

Laclau en la que la brecha antagónica entre la sociedad y su límite externo, lo no social (la disolución del lazo social), es mapeada en una diferencia estructural intrasocial. Laclau mismo rechaza la «reconciliación» hegeliana entre lo Universal y lo Particular en nombre de la brecha que separa para siempre el vacío/imposible Universal de lo particular contingente que lo hegemoniza. Sin embargo, si miramos más de cerca a Hegel, vemos que –en la medida en que cada especie particular de un género no «encaja» su género universal– cuando finalmente alcanzamos una especie particular que coincide completamente con su concepto, el concepto universal mismo se transforma en otro concepto.

Ninguna forma histórica existente del Estado encaja completamente en el concepto de Estado; la necesidad del pasaje dialéctico del Estado («espíritu objetivo», historia) a la Religión («espíritu absoluto») implica el hecho de que el único Estado existente que efectivamente encaja en su concepto es una comunidad religiosa, la cual, precisamente, no es más un Estado. Encontramos aquí la paradoja propiamente dialéctica de la «universalidad concreta» como historicidad: en la relación entre el género y sus subespecies, una de estas subespecies siempre será el elemento que niega el rasgo universal mismo del género. Diferentes naciones tienen diferentes versiones del fútbol; los norteamericanos no tienen fútbol, porque «el béisbol es su fútbol».

Véase también la famosa sentencia de Hegel sobre que la gente moderna no reza en la mañana, porque leer el diario es su oración matutina. De la misma manera, en el socialismo desintegrado, los escritores y otros clubes culturales actuaron como partidos políticos. Tal vez, en la historia del cine, el mejor ejemplo es la relación entre los westerns y las óperas de ciencia ficción espacial: hoy, ya no tenemos westerns «sustanciales», porque las óperas espaciales ocuparon su lugar; es decir, las óperas espaciales son los actuales westerns. Así, en la clasificación de los westerns tendríamos que suplementar la subespecie estándar con las óperas del espacio como el actual sustituto no-western del western. Aquí es crucial la intersección de diferentes géneros, esta superposición parcial de dos universales: el western y óperas espaciales no son simplemente dos géneros distintos, se intersectan; es decir, en una época determinada, las óperas

espaciales se transforman en una subespecie de los westerns (o los westerns son

«superados» mediante la ópera especial). De la misma manera, la «mujer» se convierte en una subespecie del hombre, el Daseinanalyse

heideggeriano una subespecie de la fenomenología, «superando» la universalidad precedente.

El punto imposible de «autoobjetivación» podría haber sido precisamente el punto en el cual la universalidad y su contenido particular se habrían armonizado plenamente; en definitiva, donde no habría habido lucha alguna por la hegemonía. Y esto nos lleva de vuelta a la locura: su definición más sucinta es la de una armonía directa entre la universalidad y sus accidentes, de la cancelación de la brecha que los separa; para un loco, el objeto que es sustitución imposible dentro de la realidad objetal pierde su carácter virtual y se convierte en su parte integral plena. En contraste con el loco, el hábito evita esta trampa de la identificación directa por medio de su carácter virtual: la identificación del sujeto con un hábito no es una identificación directa con algún rasgo positivo, sino que la identificación con una disposición, con una virtualidad. El hábito es el resultado de una lucha por la hegemonía: es un accidente elevado a «esencia», a necesidad universal; es decir, hecho para llenar su lugar vacío.

Capítulo 3. La risa de Fichte

Slavoj Žižek

Siempre que tratemos con una sucesión progresiva «oficial» de filósofos, lo verdaderamente interesante es considerar cómo un filósofo que fue, según esta línea «oficial», «superado» o «completado» por su(s) sucesor(es), reacciona ante ello. Por ejemplo ¿cómo Platón reacciona (o reaccionaría) ante Aristóteles, o Wagner ante Nietzsche, o Husserl ante Heidegger, o Hegel ante Marx?[2]

El caso más intrigante de esta «rebelión de los vencidos» tiene lugar en el idealismo alemán, donde cada uno de los «predecesores» en la línea «oficial» de progreso –Kant-Fichte-Schelling-Hegel (Schelling tardío)– reaccionó a la crítica o la interpretación a su trabajo de su sucesor. Mientras Fichte pretendía haber finalmente completado la filosofía de Kant con sus Wissenschaftslehre, los comentarios despectivos de Kant sobre Fichte son bien conocidos: rechazó como una tautología sin sentido el término mismo Wissenschaftslehre («doctrina sobre el conocimiento»). El «idealismo subjetivo» de Fichte es luego continuado por la filosofía-de-la-identidad de Schelling, la que suplementa las génesis subjetivo-trascendental de la realidad con la filosofía de la naturaleza; Fichte rechazó amargamente este «suplemento» como una mala lectura de sus Wissenschaftslehre, como se puede leer en su correspondencia. Por supuesto, Schelling es un

caso por sí mismo: la reacción de Schelling a la dialéctica idealista de Hegel fue tan fuerte y profunda que cada vez más que se considera como el siguiente (y último) paso en el desarrollo interno del idealismo alemán[3] .

La primera y decisiva ruptura de Schelling con las ataduras de su temprana filosofía-de-la-identidad es su Tratado sobre la esencia de la libertad humana de 1809, al que Hegel reaccionó en sus (póstumamente publicadas) lecciones sobre la historia de la filosofía con una breve y ridículamente inadecuada desestimación, que pasa totalmente por alto el sentido de la obra maestra de

Schelling: lo que hoy es considerado como uno de los puntos más altos de toda la historia de la filosofía aparece para Hegel como un ensayo insignificante, menor y oscuro. No es de extrañar, entonces, que el tema entre los estudiosos de la obra de Hegel en la actualidad sea: ¿cuál habría sido la respuesta de Hegel a la crítica Schelling de la dialéctica como una mera «filosofía negativa»? Entre otros, Dieter Henrich y Frederick Beiser han intentado reconstruir una respuesta hegeliana.

¿Cuál es el estatus filosófico de estas réplicas «retroactivas»? Es demasiado fácil afirmar (en la vena posmoderna del «fin de los grandes relatos») que dan testimonio del fracaso de todo esquema general de progreso: no socavan tanto la línea de sucesión subyacente (de Kant al Schelling tardío) como, más bien, muestran su momento más interesante y vivo, el momento en que, por así decirlo, un pensamiento se rebela contra su reducción a un término en la cadena del «desarrollo» y declara su derecho o reclamo absoluto. A veces, tales reacciones son simples arrebatos de una desorientación impotente; a veces, son como tales los verdaderos momentos de progreso. Es decir, cuando lo Viejo es atacado por lo Nuevo, la primera aparición de lo Nuevo ocurre al modo de una regla plana e ingenua; la verdadera dimensión de lo Nuevo solo surge cuando lo Viejo reacciona a (la primera aparición de) lo Nuevo. Pascal reaccionó desde un punto de vista cristiano a la modernidad secular científica, y su «reacción» (su lucha con el problema de cómo se puede seguir siendo cristiano en las abisales nuevas condiciones del universo secular científico) nos dicen mucho más acerca de la modernidad que sus partidarios directos. O, en la historia del cine, fueron los directores de películas mudas resistiendo al sonido, de Chaplin a Eisenstein, los que iluminaron la verdadera dimensión rupturista del cine sonoro. El verdadero «progreso» surge de la reacción de lo Viejo al progreso. Los verdaderos revolucionarios son siempre conservadores reflejados.

1. Del Ich de Fichte al sujeto hegeliano

Podría decirse que el caso más interesante de tal duplicación retroactiva es la filosofía tardía de Fichte, en la que (implícita o explícitamente) responde a sus críticos; en primer lugar, a Schelling: esta respuesta es manifiesta en el giro de Fichte desde el Yo autoponiente al Ser divino asubjetivo como el último

fundamento de toda realidad. Aquí está la sucinta descripción de Günter Zoller de este giro básico en la doctrina de Fichte periodo de Jena (1794-1799) al periodo de Berlín (1799-1814): en el periodo de Jena, el Yo, en su calidad de Yo absoluto, había funcionado como el principio de todo conocimiento. Después de 1800, el Yo entrega la forma (Ichform: «forma-del-Yo») del conocimiento como tal. El fundamento ya no es más identificado con el Yo como Yo absoluto, sino con algo absoluto anterior y originalmente independiente del Yo (Seyn, «Ser», o Gott, «Dios»). Por el contrario, el Yo como forma-del-Yo es el modo básico de aparición del absoluto, el cual no aparece en sí y como tal[3] [1].

Hay que ser muy preciso en la lectura de este giro: no es simplemente que Fichte

«abandona» el Yo en tanto fundamento absoluto, reduciéndolo a un momento subordinado del Absoluto transubjetivo, a un modo o forma de aparición de este Absoluto. En todo caso, es solo ahora (después de Jena) que Fichte captó correctamente la característica básica del Yo: el Yo es «como tal» una división del absoluto, la «diferencia mínima» de su autoaparecer. En otras palabras, el concepto de Yo, en tanto fundamento absoluto de todo ser, secreta e inevitablemente «sustantiviza» al sujeto, reduce el sujeto a la sustancia.

Fichte, sin embargo, no es capaz de formular claramente esta idea y su limitación se discierne en la respuesta errónea que da a la pregunta crucial: ¿a quién aparece el Absoluto en la forma-del-Yo? La respuesta de Fichte es: a la aparición (subjetiva), al sujeto al que el Absoluto aparece. Lo que no es capaz de afirmar es que, apareciendo al sujeto, el Absoluto también aparece para sí mismo; es decir, que la reflexión subjetiva del Absoluto es la autorreflexión del Absoluto.

El texto clave aquí es la Wissenschaftslehre de 1812, en contraste a las versiones de Jena de la Wissenschaftslehre de 1794-1799. En esta primera versión, la estrategia de Fichte es el típico procedimiento subjetivo-idealista de denunciar críticamente la concepción «reificada» de la realidad objetiva, de las cosas existiendo allá afuera en el mundo

del que el sujeto también es parte: uno debe disipar esta necesaria ilusión de una realidad objetiva independiente mediante el despliegue de su génesis subjetiva. Aquí, el único Absoluto es la actividad de

autoposición espontánea del Yo absoluto: el Yo absoluto designa la coincidencia de ser y actuar [Tathandlung], o, simplemente, es lo que hace. En 1812, sin embargo, Fichte retrocede un paso más atrás: «ya no es lo absoluto de las cosas lo que es revelado como una ilusión inevitable, sino que lo absoluto del Yo mismo»[3 2]. La autoposición del Yo es en sí misma una apariencia ilusoria, una

«imagen» del único Absoluto verdadero, el Ser absoluto transubjetivo inamovible («Dios»). Ya en la década de 1790, la reacción de Madame de Stael al escuchar sobre el Yo absoluto fue que este era como el Barón Münchhausen que se levantó del pantano tirando por sí mismo de su propio pelo: es como si el Fichte tardío aceptara está crítica, concediendo que el Yo autorreflexivo es una quimera flotando en el aire, que debe fundarse en un Absoluto firme y positivo.

El análisis crítico debe efectuar así un paso más atrás: primero de la realidad objetiva del Yo trascendental, luego del Yo trascendental al Ser absoluto. La autoposición del Yo es una imagen del Absoluto divino, no el Absoluto como tal: el Absoluto aparece, como la vida nos enseña. La aparición del Absoluto significa que aparece como el Absoluto. Como la determinación viene junto con la negación, el Absoluto debe hacer surgir su opuesto, un no-Absoluto, para ser capaz de aparecer como el Absoluto. Este no-Absoluto es la aparición del Absoluto. La aparición es también aquello para lo que el Absoluto aparece. Así, el Absoluto puede aparecer para la aparición solo si al mismo tiempo su opuesto, a saber, la aparición, aparece también para la aparición. No hay aparecer de lo Absoluto sin un aparecer de la aparición para sí misma, es decir, sin la reflexividad de la aparición. Desde que el Absoluto aparece necesariamente, la autorreflexión de la aparición es necesaria también[3 3].

Una doble mediación debe realizarse aquí. Si, en el aparecer del Absoluto, el Absoluto aparece como el Absoluto, esto quiere decir que el Absoluto tiene que aparecer como Absoluto en contraste con otras «simples» apariencias: debe haber un corte en el dominio de las apariencias, un corte entre «simples»

apariencias y la aparición mediante la cual el Absoluto mismo tiene lugar. En otras palabras, la brecha entre la apariencia y el Ser verdadero debe inscribirse a sí misma en el dominio mismo del aparecer.

Pero lo que esta reflexividad del aparecer significa es que el Absoluto también se

expone a sí mismo al peligro de simplemente «aparecer» para ser el Absoluto; la aparición de lo Absoluto se convierte en la (engañosa, ilusoria) aparición para ser el Absoluto. ¿No es toda la historia de la religión (desde un punto de vista materialista, por supuesto) la historia de tales falsas apariciones de lo Absoluto?

En este nivel, «el Absoluto» es su propia aparición; es decir, una organización de apariencias que evocan el espejismo de que, escondido detrás de ella, hay un Absoluto que aparece (brilla a través de ella). Aquí, la ilusión efectivamente ya no es confundir la aparición con el ser, sino confundir el ser con el aparecer: el único «ser» de lo Absoluto es su aparecer, y la ilusión es que está aparición es una simple «imagen» detrás de la cual hay un Ser verdadero trascendente. Así, cuando Fichte escribe que «todo error sin excepción consiste en confundir las imágenes con el ser. La Wissenschaftslehre ha por primera vez pronunciado cuán lejos se extiende este error al mostrar que el ser solo está en Dios»[3] [4], él pierde de vista el error que es el opuesto exacto de confundir las imágenes por el ser (es decir, tomar como el verdadero ser lo que es efectivamente solo su imagen), a saber, el error de confundir el ser con las imágenes (es decir, de tomar como si fuera simplemente una imagen del verdadero ser lo que efectivamente es el verdadero ser). En este nivel, uno debería aceptar la conclusión teológica derridiana: «Dios» no es un Ser absoluto persistiendo en sí mismo, es la pura virtualidad de una promesa, la pura aparición de sí mismo. En otras palabras, el

«Absoluto», más allá de las apariencias, coincide con una «apariencia absoluta», una apariencia detrás de la cual no hay un Ser sustancial.

La segunda mitad de esta doble mediación es la siguiente: si el Absoluto es aparecer, el aparecer en sí debe aparecer para sí en tanto que aparecer, y Fichte concibe este autoaparecer de la aparición como autorreflexión subjetiva. Fichte está en lo correcto al apoyar un enfoque crítico en dos pasos (primero desde el objeto a su constitución subjetiva, luego el despliegue metacrítico de la génesis del espejismo abisal de la autoposición del sujeto). En lo que se equivoca es en la naturaleza de lo Absoluto que funda la subjetividad misma: el Absoluto del Fichte tardío es un inamovible trascedente en sí, exterior al movimiento de la reflexión. Lo que Fichte no puede pensar es la «vida», el movimiento y la mediación en el Absoluto mismo: lo que no puede ver es cómo, precisamente, la aparición del Absoluto no es una simple apariencia, sino una autoactualización, una autorrevelación,

del Absoluto. La dinámica inmanente no hace del Absoluto un sujeto, pero inscribe la subjetivación en su propio núcleo.

Lo que Fichte no pudo captar es la identidad especulativa de estos dos polos extremos (el puro Ser absoluto y la aparición apareciendo para sí misma): la

reflexividad de la autoposición del Yo es, literalmente, la «imagen» del Absoluto en tanto Ser autofundado. En ella reside la ironía objetiva del desarrollo de Fichte: Fichte, el filósofo de la autoposición subjetiva, termina reduciendo la subjetividad a la mera apariencia de un absoluto inamovible en sí. El apropiado reproche hegeliano a Fichte no es que él es demasiado «subjetivo», sino, por el contrario, que él es incapaz de pensar realmente la sustancia también como sujeto: el giro de su pensamiento hacia un Absoluto asubjetivo no es una reacción a su temprano excesivo subjetivismo, sino una reacción a su incapacidad de formular el núcleo de la subjetividad.

La verdadera novedad de Hegel puede observarse a propósito de la corriente designación del desarrollo poskantiano como formando una tríada del idealismo

«subjetivo» de Fichte, el idealismo «objetivo» de Schelling y el idealismo

«absoluto» de Hegel. La designación de la Identitätsphilosophie de Schelling como idealismo «objetivo» es, sin embargo, engañosa: todo el punto de su Identitätsphilosophie es que el idealismo subjetivo (filosofía trascendental) y el idealismo objetivo (filosofía de la naturaleza) son dos acercamientos a la Tercera, la Absoluta más allá o por debajo de la dualidad del espíritu y la naturaleza, del sujeto y del objeto, subyaciendo a ambos y manifestándose a sí misma en ambos. (El Fichte tardío hace algo similar cuando pasa desde el Yo trascendental al Ser divino como el fundamento absoluto de toda realidad). En tal circunstancia, no tiene sentido llamar a la filosofía de Hegel «idealismo absoluto»: su punto es precisamente que aquí no hay necesidad de un tercer elemento, el médium o el fundamento, más allá de la sustancia sujeto y objeto.

Comenzamos con la objetividad, y el sujeto no es nada más que la automediación de la objetividad. Cuando, en la dialéctica de Hegel, tenemos un par de opuestos, su unidad no es un tercero, un médium subyacente, sino uno de los dos: un género es su propia especie, o un género que en definitiva tiene solo una especie, la que explica por qué la diferencia específica coincide con la diferencia entre género y

especie.

Podemos discernir así globalmente tres posiciones: metafísica, trascendental y especulativa. En la primera, la realidad es percibida simplemente como existiendo allá afuera, y la tarea de la filosofía es analizar su estructura básica.

En la segunda, un filósofo investiga las condiciones de posibilidad subjetivas de la realidad objetiva, su génesis trascendental; en la tercera, la subjetividad es reinscrita en la realidad, pero no reducida simplemente a una parte de la realidad objetiva. Es por esto por lo que, mientras la constitución subjetiva de la realidad, la división que separa el sujeto del en-sí, es plenamente admitida, la división

misma es traspuesta de vuelta a la realidad como su autovaciamiento kenótico (para usar el término teológico cristiano, como Hegel lo hace). La apariencia no se reduce a la realidad, el proceso mismo de aparecer es concebido desde el punto de vista de la realidad, por lo que la pregunta no es ¿cómo, de ser posible, podemos pasar de la apariencia a la realidad?, sino ¿cómo algo como la apariencia emerge desde el medio la realidad? ¿Cuáles son las condiciones para que la realidad aparezca para sí misma?

La reflexión hegeliana es así el opuesto al acercamiento trascendental que regresa reflexivamente desde el objeto a sus condiciones subjetivas de posibilidad. Incluso la filosofía luego del «giro lingüístico» permanece en este nivel trascendental, desplegando la dimensión trascendental del lenguaje; es decir, cómo el lenguaje, el horizonte de sentido posible soportado por el lenguaje en que habitamos, funciona como una condición trascendental de posibilidad de toda nuestra experiencia de la realidad. Aquí, entonces, «el significado cae en el significante»; es decir, el significado es un efecto del significante, se explica en términos del orden simbólico como su condición trascendental constitutiva[3] [5]. Lo que agrega la reflexión dialéctica a esto es otro giro reflexivo, que fundamenta el sitio mismo subjetivo-trascendental de enunciación en el «automovimiento» de la Cosa en sí: aquí, «el significante cae en el significado», el acto de enunciación cae en lo enunciado, el signo de la cosa cae en la cosa misma. ¿Cómo procedemos cuando se nos pide explicar el sentido de un término X a alguien que, aunque sea más o menos fluido en nuestra lengua, no conoce este término específico? Nos dedicamos a proponer una vasta serie de sinónimos, paráfrasis, descripciones de situaciones donde este término podría encajar… En este sentido, por el propio fracaso mismo de nuestro esfuerzo, circunscribimos un lugar vacío, el lugar de la palabra adecuada, precisamente la palabra que estamos

tratando de explicar. Así que, en algún momento, luego de que nuestra paráfrasis falla, lo único que podemos hacer es concluir escépticamente: «¡En resumen, es X!» Lejos de funcionar como el simple reconocimiento de nuestro fracaso, esta vuelta puede generar un efecto de saber; es decir, que mediante nuestra fallida paráfrasis hemos circunscrito exitosamente el lugar del término a ser explicado.

En este punto, como Lacan habría dicho, «el significante cae en el significado», el término se convierte en parte de su propia definición.

Esto nos lleva a la definición formal del sujeto: un sujeto intenta articularse («expresarse») a sí mismo en una cadena significante, esta articulación falla, y por medio y a través de esta falla el sujeto emerge: el sujeto es la falla de su representación significante. Es por esto por lo que Jacques Lacan escribe al

sujeto del significante como $, como «barrado». Consideremos, por ejemplo, una carta de amor: la falla misma del escritor para formular su declaración en una manera clara y eficiente, sus oscilaciones, la fragmentación de la carta, etc., pueden por sí mismos ser la prueba (tal vez la prueba necesaria y la única confiable) que el amor declarado es auténtico; aquí, la falla misma de entregar el mensaje adecuadamente es el signo de su autenticidad. Si el mensaje es entregado de una manera fluida, levanta sospechas de que es parte de un acercamiento planificado, o que el escritor se ama a sí mismo, la belleza de su escritura, más de lo que ama a su objeto; es decir, que el objeto es efectivamente reducido a un pretexto para dedicarse a la satisfacción narcisista de escribir. Es un poco como las antiguas monograbaciones musicales: los mismos sonidos chasqueantes que filtran y distorsionan la reproducción pura de la voz humana generan el efecto de autenticidad, la impresión que estamos escuchando a una persona (que alguna vez fue) real cantando, mientras que la perfección de las grabaciones modernas con todo sus efectos Dolby, etc., extrañamente desrealizan lo que escuchamos. Es por esto por lo que el individuo «iluminado» New Age que nos exhorta a realizarnos/expresarnos en nuestro verdadera mismidad no puede sino aparecer como su opuesto, como un sujeto mecánico y superficial, que ciegamente repite su mantra.

Lo que esto significa es que la inversión dialéctica es, en su forma más radical, el paso del predicado a la posición de sujeto. Clarifiquemos este rasgo clave de la dialéctica hegeliana a propósito de la bien conocida concepción machista de que, en contraste con la identidad propia del hombre, «la esencia de la mujer es dispersa, escurridiza, desplazada»; lo que hay que hacer aquí es pasar desde esta afirmación

de que la esencia de la mujer está dispersa, a la afirmación más radical de que esta dispersión/desplazamiento como tal es la «esencia de la feminidad». Esto es lo que Hegel desplegó como el movimiento dialéctico en el que el predicado mismo se convierte en el sujeto: «Encontré la esencia de la feminidad». «Pero no se puede encontrar, la feminidad está dispersa, desplazada…» «Pues bien, esta dispersión es la esencia de la feminidad…»

Y el «sujeto» no es solo aquí un ejemplo, sino su estructura formal misma: el sujeto «como tal» es un predicado subjetivado; el sujeto no solo está ya desplazado, etc., el sujeto es este desplazamiento. El caso supremo de este paso constitutivo de la subjetividad es la suposición. Lacan primero desplegó el concepto del analista como «sujeto supuesto al saber» el que surge a través de la transferencia (¿supuesto saber qué? El significado de los síntomas del paciente).

Sin embargo, él pronto se da cuenta de que está tratando como una estructura

más general de suposición en la que una figura del Otro no es solo supuesta saber, sino que también cree, goza, llora y ríe, o incluso no sabe para nosotros (desde las ruedas de rezar tibetanas hasta la risa enlatada de la televisión). Esta estructura de presuposición no es infinita: está estrictamente limitada, constreñida por los cuatro elementos del discurso (S1, el significante amo; S2, la cadena del saber; a, el plus-de-goce; $, el sujeto): S1 – sujeto supuesto creer; S2

– sujeto supuesto saber; a – sujeto supuesto gozar… y ¿qué pasa con el $?

¿Obtenemos un «sujeto supuesto sujeto»? ¿Qué podría querer decir esto? ¿Y si lo leemos como la estructura misma de la suposición? No es solo que el sujeto es supuesto tener una cualidad, hacer o sufrir algo (saber, gozar…); el sujeto mismo es una suposición; es decir, el sujeto nunca está directamente «dado» como una entidad sustancial positiva, nunca lo encontramos directamente, es apenas un vacío parpadeante entre dos significantes. (Encontramos aquí de nuevo el pasaje hegeliano del sujeto al predicado: desde el sujeto supuesto… al sujeto mismo como suposición). ¿Qué es, precisamente, un sujeto? Imaginemos una proposición, una declaración: ¿cómo se «subjetiva» esta declaración?, ¿cuándo?

Cuando una característica reflexiva se inscribe en la actitud subjetiva (por ejemplo, una carta de amor se subjetiva cuando la agitación y la oscilación del escritor nublan el mensaje), en este preciso sentido un

significante «representa al sujeto para otro significante». El sujeto es la X ausente que debe ser supuesta con el fin de dar cuenta de este giro reflexivo, de esta distorsión. Y aquí Lacan va hasta el final: el sujeto no es solo supuesto por el que escucha-observa externamente una cadena significante, es en sí mismo una suposición. El sujeto es inaccesible a sí mismo como Cosa, en su identidad nouménica, y, como tal, es perseguido siempre por sí mismo como objeto: ¿qué son todos esos dobles sino figuras de mí mismo como un objeto que me persigue? En otras palabras, no solo los otros son una suposición para mí (yo solo puedo suponer su existencia debajo de la distorsión reflexiva de una cadena significante), yo mismo no soy menos una suposición para mí: algo que se presume (debe haber una X que «yo soy», el «este yo o él o eso», [la cosa] que piensa, como lo dice Kant), y nunca directamente accesible. La famosa observación de Hume que, no importa cuán cerca y cuán profundo mire dentro de mí, todo lo que voy a encontrar ahí son ideas específicas, particulares estados mentales, percepciones, emociones, etc., nunca una «mismidad», erra el punto: esta inaccesibilidad a sí mismo en tanto objeto es constitutiva del ser de una «mismidad».

2. Absoluto y Apariencia

La inversión-hacia-sí mismo es el momento dialéctico clave. Para Hegel, si la Idea no puede representarse a sí misma adecuadamente, si su representación es distorsionada o deficiente, entonces esta distorsión señala simultáneamente una limitación o deficiencia de la Idea misma. Y, con el fin de alcanzar el núcleo especulativo de la dialéctica hegeliana, hay que dar un paso más allá: no solo la Idea universal siempre de una manera distorsionada o desplazada; esta Idea no es otra cosa que la distorsión o el desplazamiento, la autoinadecuación de lo particular respecto de sí mismo; en estricta homología con el movimiento desde el sujeto supuesto… al sujeto mismo como suposición. Se podría incluso afirmar que esta inversión como tal, formalmente, define la subjetividad: la sustancia aparece en el fenómeno, mientras un sujeto no es nada más que su propia apariencia. (Y se pueden multiplicar estas fórmulas: el universal no es nada más que la inadecuación, la no identidad, de lo particular consigo mismo; la esencia no es nada más que la inadecuación de la apariencia consigo mismo, etc.) Esto no significa que el sujeto es la tautología estúpida de lo Real («las cosas son lo que parecen ser, como parecen ser»), sino, de una manera mucho más precisa, que el sujeto no es nada más que su propia apariencia, la apariencia reflejada-en-sí misma[3] , la paradójica torsión en la cual una cosa comienza a funcionar como un sustituto para sí misma.

Encontramos la «determinación oposicional (gegensätzliche Bestimmung)»

hegeliana, por ejemplo, en la figura del homofóbico que viola a un homosexual, donde la homofobia se encuentra a sí misma en su determinación oposicional, es decir la tautología (identidad propia) aparece como la máxima contradicción[3 7].

Otro ejemplo es el caso extremo de la interpasividad, cuando yo grabo una película en vez de simplemente verla en la televisión, y cuando este aplazamiento toma una forma totalmente autorreflejada: preocupándome que algo malo pasará con la grabación, yo ansiosamente viendo la televisión mientras la cinta corre, solo para estar seguro de que todo está bien con la grabación, que la película estará en la cinta, lista para ser vista en el futuro. En este caso, la paradoja es que yo efectivamente vi una película, incluso muy atentamente, pero en una suerte de estado suspendido, sin seguirla realmente; todo lo que me interesa es que todo esté realmente ahí, que la grabación esté bien. ¿No encontramos algo similar en una cierta economía sexual perversa en la que el yo efectúo un acto solo para estar seguro de que en el futuro podré realmente llevarlo a cabo? Incluso si el acto es, en realidad, indistinguible del acto «normal» hecho por placer, como un fin en sí mismo, la economía libidinal

subyacente es totalmente diferente.

Mirar una película aparece aquí como su propia determinación oposicional; en otras palabras, la estructura es de la banda de Moebius: si avanzamos lo suficientemente lejos, por un lado, alcanzamos el punto de partida nuevamente (mirar la película, un acto sexual gay), pero por el reverso de la banda. Lewis Carroll estaba por lo tanto en lo correcto: un país puede servir como su propio mapa en la medida en que el modelo o mapa es la cosa en sí en su determinación oposicional, es decir como una pantalla invisible que asegura que la cosa no es tomada como siendo ella misma. En este preciso sentido, la diferencia

«primordial» no es entre las cosas como tales, tampoco entre las cosas y sus signos, sino entre la cosa y el vacío de una pantalla invisible que distorsiona nuestra percepción de la cosa para que no la tomemos como tal. El movimiento desde las cosas a sus signos no es el de un reemplazo de la cosa por su signo, sino el de la cosa como tal convirtiéndose en el signo –no de otra cosa, sino que–

de sí misma, el vacío en su mismo núcleo. Y lo mismo corre para la

relación de enmascaramiento. En diciembre de 2001, los argentinos se tomaron las calles para protestar contra el gobierno, y especialmente contra Cavallo, el ministro de Economía. Cuando la multitud se reunió en torno al edificio de Cavallo, amenazando con entrar, él escapó usando una máscara de él mismo (que vendían en tiendas de disfraces para que la gente pudiera burlarse de él usando su máscara). Parece entonces que al menos Cavallo aprendió algo del amplio movimiento lacaniano que hay en Argentina: el hecho de que una cosa es su propia máscara. ¿Y no es esta la definición última de la divinidad. Dios también tiene que ocupar una máscara de sí mismo? Tal vez «Dios» es el nombre de esta suprema división entre el absoluto como la Cosa nouménica y el absoluto como la apariencia de sí mismo, por el hecho de que los dos son lo mismo, y que la diferencia entre ambos es puramente formal. En este preciso sentido, «Dios»

nombra la contradicción suprema: Dios –el Más Allá absoluto irrepresentable–

tiene que aparecer como tal. En la misma línea, podemos recordar la escena de la formidable película Bamboozled de Spike Lee, en la que artistas negros ennegrecían sus caras al estilo de Al Johnson: tal vez, usar una máscara negra es la única estrategia para ellos para parecer blancos (es decir, para generar la expectación de que la «verdadera» cara debajo de su máscara negra es blanca).

En este engaño propiamente lacaniano, usar una máscara negra está destinado a esconder el hecho de que somos negros; no es de extrañar, entonces, que el efecto de descubrir negro bajo el negro, cuando se limpian sus máscaras, es chocante. Tal vez como una defensa contra este impacto, nosotros sin embargo percibimos espontáneamente su «verdadera» cara debajo de la máscara como

más negra que su máscara, como dando testimonio del hecho de que ennegrecer sus caras es una estrategia de su asimilación en la cultura blanca…[3] [8]

Recordemos la escena, en Vértigo, de la primera cita de Scottie y Judy (nuevamente en Ernie's, como con Madeleine), con la pareja sentada en una mesa enfrente a la de ellos, obviamente sin poder mantener una conversación significativa. Repentinamente, la mirada de Scottie se fija en un punto detrás de Judy, y vemos que es una mujer vagamente similar a Madeleine, vestida con el mismo vestido gris. Cuando Judy se da cuenta de lo que atrae la mirada de Scottie, ella, por supuesto, queda profundamente dolida. El momento crucial aquí es cuando vemos, desde el punto de vista de Scottie, a las dos en la

misma toma: Judy en el lado derecho, cerca de él, la mujer gris a la izquierda, en el fondo. Nuevamente tenemos la vulgar realidad una al lado de la otra con la aparición etérea del ideal. La división de la toma de Midge y el retrato de Carlota está aquí externalizado en dos personas diferentes: Judy justo aquí y la momentánea aparición espectral de Madeleine, con la ironía adicional, de la que Scottie no se percata, que la vulgar Judy realmente es la Madeleine a quien él busca desesperadamente de las apariencia fugaces de extraños. El breve momento cuando Scottie está ilusionado pensando que lo que ve es a Madeleine es el momento en que el Absoluto aparece: aparece «como tal» en el dominio mismo de las apariencias, en esos momentos sublimes cuando una dimensión suprasensible «brilla» en nuestra realidad ordinaria. Cuando Platón rechaza el arte como la «copia de la copia», cuando introduce tres niveles ontológicos (ideas, sus copias materiales y las copias de las copias), lo que se pierde es que la Idea solo puede emerger en la distancia que separa nuestra realidad material ordinaria (segundo nivel) de su copia. Cuando copiamos un objeto material, lo que efectivamente copiamos, a lo que se refiere nuestra copia, nunca es este objeto particular como tal, sino que su Idea. Es similar con una máscara que engendra una realidad tercera, un fantasma en la máscara que no es el rostro detrás de ella. En este preciso sentido, la Idea es la apariencia como apariencia (como dicen Hegel y Lacan): la Idea es algo que aparece cuando la realidad (el primer nivel copia/imitación de la Idea) se copia a sí misma. Es aquello que en la copia es más que el original. En este contexto hay que captar la afirmación kafkiana de Hegel en la Estética de que un retrato de una persona puede ser más parecido al individuo que el individuo mismo: lo que esto implica es que la persona misma nunca es completamente ella «misma», que no coincide con su Idea. Por esto es por lo que Platón reacciona de manera pánica contra la amenaza del arte: como Lacan indica en su seminario XI, el arte (como copia de una copia) no compete con los objetos materiales, en tanto copias «directas», del

primer nivel como copias de la Idea, sino que compite con la Idea suprasensible misma.

En uno de los relatos de Agatha Christie, Hercule Poirot descubre que una horrible enfermera es la misma persona que una hermosa mujer que conoció en un viaje transatlántico: ella esconde su belleza natural simplemente poniéndose una peluca. Hastings, el compañero «watsoniano» de Poirot, comenta, con tristeza, que, si una bella mujer puede hacerse parecer fea, entonces lo mismo podría hacerse en la dirección opuesta; ¿qué queda entonces en el enamoramiento del hombre, más allá del engaño?, ¿no anuncia el fin del amor esta

reflexión acerca de lo poco fiable que es la mujer amada? Poirot responde:

«no, mi amigo, anuncia el comienzo de la sabiduría». Este escepticismo tal, esta conciencia de la naturaleza engañosa de la belleza femenina, no tiene en cuenta que la belleza femenina es sin embargo absoluta, un absoluto que aparece: sin importar cuán frágil y engañosa sea esta belleza al nivel de la realidad sustancial, lo que ocurre en/a través en el momento de la Belleza es un Absoluto; hay más verdad en la apariencia que en lo que se esconde detrás de ella. Ahí reside la profunda visión de Platón: las Ideas no son la realidad oculta bajo las apariencias (Platón era muy consciente de que esta realidad escondida es la de la siempre cambiante, corruptora y corrompida materia); las Ideas no son nada sino la forma misma de la apariencia, esta forma como tal, o, como Lacan sucintamente expresó este punto de Platón: lo Suprasensible es la apariencia como apariencia.

Por esta razón, ni Platón ni el cristianismo son formas de Sabiduría, ambas son anti-Sabiduría encarnada.

Lo que esto quiere decir es que al pensar el arte debemos sin vergüenza volver a Platón. La reputación de Platón se ve afectada por su aseveración de que los poetas deben ser expulsados de la ciudad, un consejo bastante sensato, juzgando desde mi experiencia posyugoslava, donde la limpieza étnica fue preparada por los peligrosos sueños de los poetas (el líder serbobosnio Radovan Karadzic fue solo uno de ellos). Si el Oeste tiene el complejo industrial-militar, nosotros en la ex Yugoslavia teníamos el complejo poético-militar: la guerra posyugoslava fue gatillada por la explosiva mezcla de componentes militares y poéticos. Entonces, desde un punto de vista platónico, ¿qué hace un poema acerca del Holocausto?

Proporciona una «descripción sin lugar», en la que se plasma la Idea del Holocausto.

Recordemos la vieja estrategia católica para resguardar al hombre de la tentación de la carne: cuando veas frente a ti un voluptuoso cuerpo femenino, imagina

cómo se verá en un par de décadas después: la piel seca, los senos caídos… (O, incluso mejor, imagina lo que ahora se esconde debajo de su piel: carne y huesos, fluidos internos, comida a medio digerir y excremento…) Lejos de representar un retorno a lo Real destinado a romper el hechizo imaginario de lo Real del cuerpo, un procedimiento

tal equivale a escapar de lo Real, de lo Real que se anuncia a sí mismo en la seductora apariencia del cuerpo desnudo. Es decir, en la oposición entre la apariencia espectral del cuerpo sexualizado y el repulsivo cuerpo en descomposición, es la apariencia espectral lo que es lo Real, y el cuerpo descompuesto la realidad. Recurrimos al cuerpo en descomposición con el fin de evitar la letal fascinación de lo Real que amenaza con arrastrarnos en su vórtice de goce.

En A buen fin no hay mal principio, Shakespeare entrega una idea impresionantemente refinada de tal redoblamiento de la apariencia. El Conde Beltrán, quien fue forzado a casarse con Elena, la hija de un ordinario doctor, por orden del rey, rechaza vivir con ella y consumar el matrimonio diciéndole que solo aceptará ser su esposo si ella le quita el anillo ancestral de su dedo y llevar a su hijo en su vientre; al mismo tiempo, Beltrán intenta seducir a la joven y hermosa Diana. Elena y Diana preparan un plan para llevar de vuelta a Beltrán con su leal esposa. Diana acepta pasar la noche con Beltrán, diciéndole que visite su habitación a medianoche; ahí, en la oscuridad, la pareja intercambia sus anillos y hacen el amor. Sin embargo, Beltrán sabe que la mujer con quien pasa la noche no es Diana sino Elena, su esposa. Cuando más tarde son confrontados, él debe admitir que las dos condiciones que impuso para reconocer el matrimonio se cumplen. Elena se saca su anillo ancestral y lleva a su hijo. ¿Qué estatus tiene este truco de cama? Al final del tercer acto, la misma Elena entrega una maravillosa definición:

Pues entonces esta noche/daremos comienzo a nuestro plan; el cual, si funciona/es sentido malvado en una acción legítima/y sentido legítimo en una acción malvada/Nadie habrá pecado, aunque haya sido un acto pecaminoso:/Ahora ocupémonos de ello.

Tratamos efectivamente con un «sentido malvado en un acto legítimo» (¿qué puede ser más legitimo que un matrimonio consumado, un marido durmiendo

con su esposa? Y sin embargo el sentido es malvado: Beltrán piensa que está durmiendo con Diana) y un «sentido legítimo en un acto malvado» (el sentido –

la intención de Elena– es legítimo, dormir con su esposo, pero la acción es malvada: ella engaña a su esposo, quien piensa que la está engañando). Su amorío es «nadie habrá pecado, aunque haya sido un acto pecaminoso»: sin pecado, porque lo que pasó es simplemente la consumación del matrimonio; pero un acto pecaminoso, algo que involucra la intención de engañar de parte de los dos cónyuges. La

verdadera cuestión aquí no es simplemente que «a buen fin no hay mal principio», que el resultado final (nada malo sucede efectivamente, el matrimonio se reúne y se afianza plenamente) anula los trucos pecaminosos y las malas intenciones, sino uno mucho más radical: ¿qué pasaría si la ley solo puede regir a través de malas intenciones y actos malvados (pecaminosos)? ¿Qué pasaría si, con el fin de regir, la ley tiene que apoyarse en un juego subterráneo de trampas y engaños? Esto también es a lo que apunta Lacan con su paradójica proposición il n'y a pas de rapport sexual (no hay relación sexual): ¿no era la situación de Beltrán durante la noche de amor el destino de la mayoría de las parejas casadas? Haces el amor con tu pareja legítima mientras «la engañas mentalmente», fantaseando que lo estás haciendo con otra persona. La relación sexual debe sustentarse en un suplemento fantasmático.

Uno puede imaginar una variación de la trama de Shakespeare en la que esta dimensión fantasmática podría ser aún más palpable, una variación en la línea de la historia judía de Jacob que se enamoró de Raquel y quería casarse con ella; su padre, sin embargo, quería que se casara con Lea, la hermana mayor de Raquel.

Con el fin de que Jacob no sea engañado por su padre o por Lea, Raquel le enseñó cómo reconocerla de noche en su cama. Antes del acto sexual, Raquel se sintió culpable por su hermana, y le dijo cuáles eran los signos con que la reconocería. Lea le preguntó a Raquel qué pasaría si él reconoce su voz. La decisión entonces fue que Raquel se acostaría debajo de la cama, y mientras Jacob hace el amor con Lea, Raquel haría los sonidos, así él no se daría cuenta de que está teniendo sexo con la hermana equivocada. Podemos imaginar también, en Shakespeare, a Diana escondida debajo de la cama donde Elena y Beltrán están copulando, haciendo los sonidos apropiados para que Beltrán no se percate de que no está teniendo sexo con ella, su voz sirviendo como soporte a la dimensión fantasmática.

Desde una perspectiva lacaniana, ¿qué es la apariencia en su forma más radical?

Imaginemos a un hombre teniendo una aventura de la que su mujer no sabe; así, cuando se encuentra con su amante, él pretende estar de viaje de negocios o algo

similar; después de un tiempo, se arma de valor y le dice la verdad a la mujer: que cuando está lejos, él se queda con su amante. Sin embargo, en este punto, cuando la fachada de feliz matrimonio se desmorona, la amante se quiebra y, por simpatía con la esposa

abandonada, evita encontrarse con su amante. ¿Qué debería hacer el marido con el fin de no dar a su mujer la señal equivocada?

¿Cómo no hacerle pensar que el hecho de que ya no esté tan seguido en viajes de negocios significa que él está volviendo con ella? Debe fingir la aventura y dejar su hogar por un par de días, generando la impresión equivocada de que la aventura continúa, mientras en realidad solo se está quedando en la casa de un amigo. Esta es la apariencia en su estado más puro: no ocurre cuando ponemos una pantalla engañosa para esconder la transgresión, sino cuando fingimos que hay una transgresión a ser escondida. En este preciso sentido, la fantasía es para Lacan un semblante: no es primariamente la máscara que esconde lo Real que está detrás, sino más bien la fantasía de lo que se oculta detrás de la máscara.

Así, por ejemplo, la fantasía masculina fundamental de la mujer no es su apariencia seductora, sino la idea de que esta apariencia deslumbrante esconde un misterio imponderable.

3. La apuesta fichteana

¿Cuáles son las raíces filosóficas del error de Fichte con respecto al estatuto del aparecer? Volvamos al Fichte temprano (del periodo de Jena), el que usualmente es percibido como un idealista subjetivo radical. Hay dos posibles descripciones de nuestra realidad: «dogmática» (el materialismo determinista spinoziano: somos parte de la realidad, sometidos a sus leyes, un objeto entre otros, nuestra libertad es una ilusión), e «idealista» (el sujeto es autónomo y libre, como el Yo absoluto plantea espontáneamente la realidad); no es posible decidir a partir solamente de la razón, la decisión es práctica, o, para citar su famosos dictum, la filosofía que uno elige depende de qué tipo de hombre uno es. Por supuesto, Fichte apasionadamente opta por el idealismo… Sin embargo, una mirada más precisa rápidamente aclara que esta no es la posición de Fichte. El idealismo no es para Fichte una nueva enseñanza positiva que debería reemplazar al materialismo, sino –para citar la perspicaz formulación de Peter Preuss–

un simple ejercicio intelectual abierto a cualquiera que acepte la autonomía de la razón teórica. Su función es destruir el actual dogma determinista. Pero si ahora se convirtiera él mismo en una comprensión teórica de la realidad, sería igual de malo. Mientras que la vida humana ya no se ve como un mero acontecimiento natural, ahora sería vista como un simple sueño. No seríamos más humanos en una comprensión o en la otra. En una soy el material al que la vida le

sucede como un acontecimiento, en la otra soy el espectador no involucrado del sueño que es mi vida. Fichte considera que ambas son motivo de lamento por igual.

No, la tarea no es reemplazar una filosofía teórica con otra, sino de salir por completo de la filosofía. La razón filosófica no es autónoma, pero tiene su fundamento en la razón práctica, es decir la voluntad […] Fichte es ampliamente malinterpretado como optando por el idealismo frente al realismo […] ni el realismo (de cualquier tipo) ni el idealismo (de cualquier tipo) proporcionan conocimiento, comprensión teórica de la realidad. Ambos producen un sinsentido inaceptable si son llevados hasta sus últimas conclusiones. Y

precisamente esto entrega la valiosa conclusión de que el intelecto no es autónomo. El intelecto, para funcionar adecuadamente como parte de un ser humano completo, debe relacionarse a la actividad de ese ser. Los seres humanos contemplan e intentan comprender la realidad, pero no desde un punto de vista fuera del mundo. Los seres humanos están en el mundo y son como agentes en el mundo que requieren una comprensión del mundo. El intelecto no es autónomo, pero tiene su fundamento en nuestro actuar, en la razón práctica o voluntad[3] .

¿Cómo la voluntad entrega este fundamento?

[…] en un acto de fe transforma el aparente espectáculo de imágenes de la experiencia en un mudo objetivo de cosas y de otras personas […] la fe indica un acto mental libre (es decir, teóricamente injustificable) por el cual la condición en la que podemos actuar y usar nuestro intelecto se hace realidad para nosotros[31] .

La posición de Fichte no es la de un observador pasivo de la realidad que opta por el determinismo, y un agente comprometido del idealismo: tomado como

una teoría explicativa, el idealismo no conduce a un compromiso práctico, sino a una posición pasiva de ser el observador de nuestro propio sueño (la realidad ya está constituida por mí, solo debo observarla de esa manera, es decir no como una realidad sustancial independiente, sino como un sueño). Ambos, materialismo e idealismo, conducen a consecuencias que hacen de las actividades algo sin sentido o imposible. Para ser prácticamente activo, comprometido en el mundo, debo aceptarme como un ser «en el mundo», capturado en una situación, interactuando con objetos reales que se me resisten y a los que intento transformar. Además, para actuar como un sujeto moral libre debo aceptar la existencia

independiente de otros sujetos como yo, así como la existencia de un orden espiritual superior en el que participo y que es independiente del determinismo natural. Aceptar todo esto no es cuestión de conocimiento, solo puede ser cuestión de fe. El argumento de Fichte es, entonces, que la existencia de una realidad exterior (de la cual yo mismo formo parte) no es cuestión de pruebas teóricas, sino de una necesidad práctica, de una presuposición necesaria de mí como un agente que interviene en la realidad, interactuando con ella.

La ironía es que Fichte queda inquietantemente cerca de Nikolái Bujarin, un duro materialista dialéctico, quien, en sus Arabescos filosóficos (uno de los trabajos más trágicos en toda la historia de la filosofía, un manuscrito escrito en 1937, cuando estaba en la prisión de Lubyanka, a la espera de ser ejecutado), intenta reunir por última vez toda su experiencia de vida en un ejercicio filosófico consistente. La primera batalla decisiva con la que se enfrenta es la que se libra entre la afirmación materialista de la realidad del mundo exterior y lo que él llama como las «intrigas del solipsismo». Una vez ganada esta batalla clave, una vez que la confianza en la vida en el mundo real nos libera del calabozo de nuestras fantasías, uno puede respirar libremente, solo hay que sacar todas las consecuencias de este resultado clave. La misteriosa característica del primer capítulo del libro en el que Bujarin confronta este dilema, es su tensión entre la forma y el contenido: aunque, en el nivel del contenido, Bujarin niega insistentemente que estamos tratando con una elección entre dos creencias o decisiones existenciales primordiales, todo el capítulo está estructurado como una diálogo entre un sano pero ingenuo materialista y Mefistófeles, que toma posición por el «diabólico solipsismo», un «espíritu astuto» que «se envuelve en un manto de lógica de hierro, y se ríe sacando la lengua»[311]. «Curvando sus labios irónicamente», Mefistófeles tienta al materialista con la idea de que, ya que todos tenemos acceso directo a nuestras sensaciones subjetivas, la única manera que podemos pasar de aquí a creer en una realidad exterior que existe

independientemente de nuestras sensaciones es mediante un salto de fe, un «salto vital» (opuesto a un salto mortal)[312]. En resumen, Mefistófeles, el «demonio de la lógica», intenta seducirnos para que aceptemos que la realidad exterior independiente es cuestión de fe, que la existencia de una «materia sagrada» es el dogma fundamental de la «teología» del materialismo dialéctico. Luego de una serie de argumentos (que, hay que reconocerlo, aunque no totalmente desprovistos de interés filosófico, están irremediablemente marcados por la ingenuidad prekantiana), Bujarin concluye el capítulo con la llamada irónica (que, sin embargo, no puede ocultar la desesperación

subyacente): «¡Controla tu lengua, Mefistófeles! ¡Controla tu lengua disoluta!»[313] (a pesar de este exorcismo, el demonio reaparece a lo largo de todo el libro; véase la primera frase del capítulo 12: «Luego de un largo intervalo, el demonio de la ironía nuevamente hace su aparición»[314]). Como en Fichte, la realidad exterior es cuestión de fe, de romper el estancamiento de la sofística teórica con un salto vital práctico.

Donde Fichte es más consecuente que Bujarin es en su conciencia de que hay un elemento de credo quia absurdum en este salto: la discordia entre nuestro conocimiento y nuestro compromiso ético-práctico es irreductible, uno no puede reunirlos en una «cosmovisión» completa. Fichte radicaliza así a Kant, quien ya conjeturó que el Yo trascendental y su «espontaneidad» ocupan un tercer espacio entre el fenómeno y el noúmeno: la libertad/espontaneidad del sujeto, aunque, por supuesto, no es propiedad de un ente fenoménico, por lo que no puede ser desechado como una falsa apariencia que esconde el hecho noumémico de que estamos complemente capturados en unas necesidades inaccesible, tampoco es simplemente nouménico. En un misterioso subcapítulo de su Crítica de la razón práctica titulado «De la proporción de las facultades de conocer, sabiamente adecuada a la determinación práctica del hombre»:

Pero en lugar de la lucha que ahora debe sostener la convicción moral con las inclinaciones, en la cual, después de algunas derrotas, el alma ha de conquistar poco a poco la fortaleza moral, Dios y la eternidad, con su tremenda majestad, estarían siempre ante nuestros ojos (porque lo que podemos demostrar perfectamente tiene para nosotros, en lo que se refiere a la certeza, el mismo valor de lo que nos aseguran nuestros ojos). Ciertamente, la transgresión de la ley sería impedida y lo mandado sería ejecutado, pero como la convicción según la cual deben acontecer las acciones no puede ser introducida en nosotros

mediante ningún mandamiento, y el estímulo de la acción, en este caso, siempre sería presente y externo y, por lo tanto, la razón no tendría oportunidad de empeñarse primero en reunir fuerzas para resistir a las inclinaciones mediante la vívida representación de la dignidad de la ley, resulta que la mayor parte de las acciones conformes a la ley ocurrirían por temor, pocas por esperanza y ninguna por deber, y no existiría el valor moral de las acciones, del cual únicamente depende el valor de la persona e incluso el del mundo a los ojos de la sabiduría suprema. La conducta de los hombres, mientras permaneciera su naturaleza tal como hoy, se volvería un mero mecanismo en el que, como en el teatro de marionetas, todas las figuras gesticularían muy bien pero no tendrían

vida[315].

En definitiva, el acceso directo al dominio nouménico nos privaría de la

«espontaneidad» misma que conforma el núcleo de la libertad trascendental: nos convertiría en autómatas sin vida o, para decirlo con términos actuales, en

«maquinas pensantes». Las implicancias de este pasaje son mucho más radicales y paradójicas de lo que parece. Si dejamos de lado su inconsistencia (¿cómo podrían coexistir el miedo y la gesticulación sin vida?), la conclusión que se impone es que, al nivel del fenómeno así como al nivel nouménico, nosotros –

humanos– son un «mero mecanismo» sin autonomía ni libertad: como fenómeno, no somos libres, somos una parte de la naturaleza, un «mero mecanismo», totalmente sometido a enlaces causales, una parte del nexo entre causas y efectos; como noúmeno, tampoco somos libres, pero reducidos a un

«mero mecanismo». (La descripción de Kant de una persona que conoce directamente el dominio nouménico, ¿no es estrictamente homólogo al sujeto utilitario cuyos actos están completamente determinados por el cálculo entre el dolor y el placer?) Nuestra libertad persiste solamente en un espacio entre lo fenoménico y lo nouménico. No es por tanto que Kant simplemente limite la causalidad al dominio fenoménico con el fin de afirmar que, en el nivel nouménico, somos agentes libres y autónomos: solo somos libres en la medida en que nuestro horizonte es el de lo fenomenal, en la medida en que el dominio nouménico permanece inaccesible para nosotros. (La propias formulaciones de Kant son engañosas, ya que a menudo identifica el sujeto trascendental con el Yo nouménico cuya apariencia fenoménica es la «persona» empírica, eludiendo así su radical visión acerca de cómo el sujeto trascendental es una pura función formal-estructural más allá de la oposición entre lo nouménico y lo fenoménico).

Kant formula este punto muerto en su famosa afirmación de que él tenía que limitar el conocimiento con el fin de crear espacio para la fe. En la misma línea,

la filosofía de Fichte termina en un escepticismo cognoscitivo total; es decir, en el abandono de la filosofía propiamente tal, y busca en cambio la sabiduría a través de una fe casi religiosa. Pero él piensa

que esto no es un problema, desde que todo lo que cuenta es práctico: producir un mundo adecuado para los seres humanos, y producirme a mí mismo como la persona que sería para toda la eternidad[31] .

La limitación de esta posición reside en la inhabilidad de Kant y de Fichte para pensar positivamente el estatus ontológico de este sujeto autónomo-espontáneo que no es ni fenoménico ni nouménico (este es ya el reproche de Heidegger en Ser y tiempo: la metafísica tradicional no puede pensar el estatuto ontológico del Dasein). La solución de Hegel es la transposición de la limitación epistemológica en un hecho ontológico: el vacío de nuestro conocimiento corresponde con el vacío del ser propiamente tal, con la incompletitud ontológica de la realidad.

Esta transposición nos permite arrojar una nueva luz sobre la definición hegeliana de libertad como «necesidad concebida»: el concepto consecuente de idealismo subjetivo nos exige invertir esta tesis y concebir la necesidad como (en última instancia, nada más que) libertad concebida. El principio central del idealismo trascendental kantiano es que el acto «espontáneo» (es decir libre) del sujeto en la apercepción trascendental, que cambia el confuso flujo de las sensaciones en «realidad», obedece a leyes necesarias. Este punto es incluso más claro en la filosofía moral: cuando Kant exige que la Ley moral es la ratio cognoscendi de nuestra libertad trascendental, ¿no está diciendo literalmente que la necesidad es concebida como libertad? Esto quiere decir que el único camino para nosotros de llegar a conocer (concebir) nuestra libertad es vía el hecho de la insoportable presión de la Ley moral, de su necesidad, lo que nos insta a actuar contra la compulsión de nuestros impulsos patológicos. En el nivel más general habría que plantear que la «necesidad» (la necesidad simbólica que regula nuestras vidas) se sostiene en la libertad abisal del acto del sujeto, en su decisión contingente, sobre lo que Lacan llama «punto de capitón», el «punto de acolchado» que mágicamente convierte la confusión en un nuevo orden. Esta libertad que no está todavía capturada en la telaraña de la necesidad, ¿no es el abismo de la «noche del mundo»?

Por esta razón, la radicalización de Kant hecha por Fichte es consistente, no es solo una excentricidad subjetivista. Fichte fue el primer filósofo en enfocarse en la ominosa contingencia que se encuentra en el corazón mismo de la subjetividad: el sujeto fichteano no es la infatuación del Yo = Yo como el Origen absoluto de toda realidad, sino que un sujeto finito arrojado, capturado, en una situación social contingente que elude siempre el dominio[317]. La Anstoß, el impulso primordial que pone en movimiento la

autolimitación y autodeterminación gradual del vacío inicial del sujeto, no es simplemente un impulso mecánico exterior: apunta también hacia otro sujeto que, en el abismo de su libertad, funciona como el desafío [Aufforderung] que me obliga a limitar/especificar mi libertad; es decir, a realizar el pasaje de una libertad egoísta abstracta a una libertad concreta en el universo ético racional; tal vez, esta Aufforderung intersubjetiva no es simplemente la especificación secundaria de la Anstoß, sino su caso original ejemplar. Es importante tener en mente los dos acepciones principales de Anstoß en alemán: control, obstáculo, impedimento, algo que resiste la expansión ilimitada de nuestro esfuerzo, y un ímpetu, un estímulo, algo que incita nuestra actividad. Anstoß no es, pues, simplemente el obstáculo que el Yo absoluto se plantea a sí mismo para estimular su actividad para que, superando el obstáculo autoimpuesto, afirme su poder creador, como los juegos que el proverbial santo asceta pervertido juega consigo mismo inventando siempre nuevas tentaciones para luego, resistiéndose exitosamente ellas, confirmar su fuerza. Si la Ding as sich kantiana corresponde a la Cosa freudiano-lacaniana, Anstoß está más cerca del objeto a, el cuerpo extraño primordial que se «pega en la garganta» del sujeto, el objeto causa del deseo que lo divide: Fichte mismo define Anstoß como el cuerpo extraño primordial no asimilable que causa la división del sujeto entre un sujeto absoluto vacío y el determinado finito, limitado como el no-Yo.

Anstoß designa así el momento del «encuentro», del golpe peligroso, el encuentro con el Real en medio de la idealidad del Yo absoluto: no hay sujeto sin Anstoß, sin el choque con un elemento de irreductible facticidad y contingencia; «el Yo debe encontrar en sí mismo algo extraño». El punto es reconocer «la presencia, en el Yo mismo, de un reino de irreductible otredad, de absoluta contingencia e incomprensibilidad… En definitiva, no solo la rosa de Angelus Silesius, sino cada Anstoß, es ohne Warum»[318]*. En un claro contraste con la nouménica Ding kantiana que afecta nuestros sentidos, Anstoß no proviene de afuera, es en stricto sensu éxtima: un cuerpo extraño no asimilable en el centro mismo del sujeto. Como el mismo Fiche lo enfatiza, la paradoja del Anstoß reside en el hecho de que es simultáneamente «puramente subjetivo» y*

no es producido por la actividad del Yo. Si el Anstoß no fuera «puramente subjetivo», si fuera ya el no-Yo, parte de la objetividad, volveríamos a caer en el

«dogmatismo»; es decir, el Anstoß no sería, en efecto, más que un recordatorio sombrío de la Ding an sich kantiana y, por tanto, daría testimonio de la inconsecuencia de Fichte (el reproche más común contra Fichte); si el Anstoß fuera simplemente subjetivo, presentaría un caso del

hueco del sujeto jugando consigo mismo, y nunca alcanzaríamos el nivel de la realidad objetiva; es decir, Fichte sería efectivamente un solipsista (otro reproche habitual contra su filosofía). El punto crucial es que el Anstoß pone en movimiento la constitución de la «realidad»: en el comienzo es el puro Yo con el cuerpo extraño no asimilable en su centro; el sujeto constituye la realidad por medio a la asunción de una distancia respecto de lo Real del Anstoß informe, confiriéndole la estructura de la realidad. Lo que se impone aquí es el paralelo entre el Anstoß fichteano y el esquema freudiano-lacaniano entre el Yo primordial (Ur-Ich) y el objeto, el cuerpo extraño en su seno, que perturba su balance narcisista, poniendo en movimiento el largo proceso de la expulsión gradual y la estructuración de su enganche interno, a través del cual (lo que experimentamos como) la «realidad externa, objetiva» se constituye.

Si la Ding an sich de Kant no es el Anstoß de Fichte, ¿en que se diferencian? O, para decirlo de otra manera, ¿dónde encontramos en Kant algo que anuncie el Anstoß de Fichte? No se debe confundir la Ding an sich con el «objeto trascendental», el que (contrariamente a algunas confusas y engañosas formulaciones que se encuentran en el mismo Kant) no es lo nouménico sino que la «nada», el horizonte vacío de la objetividad, de aquello que se opone al sujeto (finito), la forma mínima de resistencia no es todavía ningún objeto determinado positivamente que el sujeto encuentra en el mundo. Kant utiliza aquí la expresión alemana Dawider, lo que está «allá fuera oponiéndosenos, en oposición a nosotros». Este Dawider no es el abismo de la Cosa, no apunta a la dimensión de lo inimaginable, sino que es, por el contrario, el horizonte mismo de la apertura hacia la objetividad en la cual los objetos particulares aparecen para un sujeto finito.

En la mitad de Fight Club (1999) de David Fincher hay una escena que es casi insoportablemente dolorosa, digna de los momentos más raros de David Lynch, que sirve como una especie de pista para el sorprendente vuelco final de la película. Con el fin de chantajear a su jefe para que le siga pagando luego de renunciar, el héroe se lanza a sí mismo por la oficina del jefe, golpeándose sangrientamente antes que la seguridad del edificio llegue. Frente a su

avergonzado jefe, el narrador se hace cargo de la agresión de su jefe hacia él. El único caso similar de una autogolpiza se encuentra en Me, myself and Irene, en la que Jim Carrey se golpea a sí mismo –aquí, por supuesto, en una manera cómica (aunque dolorosamente exagerada), como una parte de su personalidad dividida golpeando a la otra–. En ambas películas, la autogolpiza comienza con la mano del héroe adquiriendo vida propia, escapando del control del héroe; en resumen, volviéndose un objeto parcial, o, para decirlo en los términos de

Deleuze, en un órgano sin cuerpo (el reverso del cuerpo sin órganos). Esto entrega la clave a la figura de un doble con quien, en ambas películas, el héroe está peleando: el doble, el Ideal del yo del héroe, un ente espectral/invisible, no es simplemente exterior al héroe; su eficacia está inscrita en el cuerpo mismo héroe como la autonomización de uno de sus órganos (la mano). La mano que actúa por su cuenta es la pulsión ignorando la dialéctica del deseo del sujeto: la pulsión es fundamentalmente la insistencia de un «órgano sin cuerpo» que representa, como la lamelle de Lacan, lo que el sujeto tuvo que perder para subjetivarse en el espacio simbólico de la diferencia sexual.

Esta es la razón «kantiana» de por qué la figura del doble causa tanta angustia: el doble es directamente el objeto-Cosa que el sujeto nouménicamente es. En el thriller de Wolfgang Petersen Shattered (1991), Tom Berenger apenas sobrevive a un accidente automovilístico: cuando, semanas más tarde, despierta en el hospital, con su cara y su cuerpo vendados por una cirugía plástica, tiene una amnesia total sobre su accidente, no puede recordar quién es él, aunque toda la gente que lo rodea, incluida una mujer que afirma ser su esposa, lo tratan como aquel que está a la cabeza de una millonaria corporación. Luego de una serie de misteriosos eventos, va a un almacén abandonado donde le dijeron que, en un barril lleno de petróleo, estaba escondido el cadáver de una persona que fue asesinada. Cuando saca la cabeza del cuerpo fuera del líquido se pone tieso de consternación: es su propia cabeza[31] . Este horror de encontrarse uno mismo en el lugar del doble, fuera de uno mismo, es la verdad última del la identidad del sujeto: en ella, el sujeto se encuentra a sí mismo como objeto.

Titan de Jean Paul (Richter) es una parodia («deconstrucción» incluso) propiamente romántica de Fichte: desarrolla plenamente cómo el no-Yo es el doble del Yo, es decir una parte del Yo activa (en apariencia) como pasividad del Yo, no el opuesto verdadero del Yo. (Lo que esto quiere decir es que el Yo = Yo fichteano debe leerse como un juicio infinito hegeliano cuya «verdad» es la coincidencia de los opuestos [Yo es no-Yo].) Es con respecto a este tema del doble que Fichte participa de la descendencia de la revolución kantiana: el

alcance de esta revolución puede ser discernido precisamente a través del súbito cambio en la percepción del tema del doble en la literatura. Hasta el final del siglo XVIII, este tema dio pie principalmente a tramas cómicas (dos hermanos que se parecen seducen a la misma chica; Zeus seduciendo a la esposa de Anfitrión disfrazado como Anfitrión, así, cuando Anfitrión vuelva a casa inesperadamente, se encuentra a sí mismo saliendo de su

cama, etc.); súbitamente, sin embargo, en el momento histórico que coincide exactamente con la revolución kantiana, el tópico del doble se asocia con el horror y la angustia. Encontrarse al doble de uno o ser perseguido por él es la última experiencia de terror, es algo que destruye el centro mismo de la identidad del sujeto.

El aspecto horroroso del tema del doble tiene, entonces, algo que ver con la emergencia del sujeto kantiano como pura apercepción trascendental, como el vacío desustancializado de la autoconciencia que no es un objeto en realidad. Lo que encuentra el sujeto bajo la forma de su doble es él mismo como objeto, es decir su propio contrapunto objetal «imposible». En el espacio pre kantiano, este encuentro no era traumático, desde que el individuo se concebía a sí mismo como un ente positivo, un objeto en el mundo; otra manera de hacer el mismo punto es localizar en mi doble, en el objeto encontrado que «es» yo mismo, el objeto a lacaniano: lo que hace que el doble sea tan ominoso, lo que lo distingue de otros objetos de mi mundo interno, no es simplemente su semejanza conmigo, sino el hecho de dar cuerpo a «aquello que hay en mí más que mí mismo», al objeto inaccesible/insondable que «yo soy»; es decir, aquello que para siempre falta en la realidad de la experiencia que tengo de mí mismo…

En «Le Prix du progres», uno de los fragmentos con que concluye Dialéctica de la Ilustración, Adorno y Horkheimer citan los argumentos del fisiólogo francés del siglo XIX Pierre Flourens contra la anestesia con cloroformo: Flourens sostiene que puede demostrarse que el anestésico funciona solo sobre la red neuronal de nuestra memoria. En resumen, mientras somos descuartizados vivos en la mesa de operaciones, sentimos plenamente el terrible dolor, pero luego, tras despertar, no lo recordamos… Para Adorno y Horkheimer, esta, por supuesto, es la metáfora perfecta del destino de la Razón basada en la represión de la naturaleza: su cuerpo, la parte de naturaleza en el sujeto, siente plenamente el dolor, es solo que, debido a la represión, el sujeto no lo recuerda. Allí reside la venganza perfecta de la naturaleza por nuestra dominación sobre ella: sin saberlo, somos nuestras mayores víctimas, descuartizándonos vivos… ¿No es posible también leer esto como el escenario perfecto de la fantasía del sujeto

viéndose a sí mismo como objeto?

4. Anstoß y Tathandlung

Para recapitular, el Anstoß es por tanto homólogo formalmente al

objeto a lacaniano: como un campo magnético, es el foco de la actividad de posicionamiento del Yo, el punto en torno al cual esta actividad circula; sin embargo, es en sí mismo enteramente insustancial, ya que es creado-puesto, generado, por el proceso mismo que reacciona y trata con él. Es como en el viejo chiste sobre el conscripto que se declaró loco con el fin de evitar el servicio militar; su «síntoma» era examinar compulsivamente cada papel a su alcance y exclamar «¡no es este!»; cuando fue examinado por los psiquiatras militares, hizo lo mismo, por lo que los psiquiatras finalmente le dieron un papel confirmando que quedaba liberado del servicio militar. El conscripto lo toma, lo examina y exclama: «¡este es!» Aquí, también, la búsqueda misma genera su objeto. Allí reside la paradoja última del Anstoß de Fichte: no es inmediatamente exterior al movimiento circular de la reflexión, sino un objeto que es puesto por este mismo movimiento circular (autorreferencial). Su trascendencia (impenetrabilidad absoluta, imposibilidad de ser reducido a un ordinario objeto representado) coincide con su inmanencia absoluta. El Anstoß, entonces, ¿es inmanente o trascendente? ¿Suscita/perturba al Yo desde afuera, o es puesto por el mismo Yo? De otra manera: ¿tenemos (idealmente) primero la Vida pura o del Yo autoposicionado, el cual luego pone el obstáculo? Si es trascendente, tenemos al sujeto finito limitado por el Anstoß (sea en la forma de la Cosa-en-sí kantiana o en la forma, hoy mucho más aceptable, de la intersubjetividad, de otro sujeto como la única Cosa verdadera, como el Anstoß ético); si es inmanente, tenemos la aburrida lógica perversa del Yo que pone un obstáculo con el único fin de sobrepasarlo… Así que la única solución es simultaneidad/sobreposición absoluta del autoposicionamiento y del obstáculo; es decir, el obstáculo es el

«desecho» excremencial del proceso del autoposicionamiento, no es tanto lo puesto como lo expulsado, excretado/secretado, como el reverso de la actividad de autoposicionamiento. En este sentido, el Anstoß es el a priori trascendental del poner, el cual incita al Yo a ponerse sin fin, el único elemento no puesto. O, en lacanés, siguiendo la lógica del «no-Todo» de Lacan: el Yo (finito) y el no-Yo (objeto) se limitan uno al otro, mientras, en el nivel absoluto, no hay nada que

sea no Yo, el Yo es ilimitado, y por esa razón no-Todo: el Anstoß es lo que lo hace no-Todo.

Sylvian Portier formuló claramente este punto crucial: «si intentamos dar cuenta del “límite”, hay que tener cuidado de nunca representarlo de una manera objetiva, o, mejor dicho, objetivada»[32] . La opinión común según la cual Kant siguió siendo consciente de la necesidad de presuponer una X externa que nos afecta cuando experimentamos

sensaciones, mientras que Fichte cerró el círculo del solipsismo trascendental, equivoca el punto, no comprende la fineza de la argumentación de Fichte: este prescinde de la cosa-en-sí no porque plantee al sujeto trascendental como un Absoluto infinito, sino precisamente por la finitud del sujeto trascendental, o, para citar nuevamente a Wittgenstein: «Nuestra vida no tiene fin en la misma medida en que nuestro campo visual no tiene límites»

(Tractatus logico-philosophicus 6.4311)[321]. Como hice notar anteriormente, precisamente porque estamos en nuestra finitud, no podemos salir fueras de ella y percibir sus limitaciones. Esto es también a lo que Fichte apunta cuando enfatiza que no debe concebirse al Yo trascendental como un espacio cerrado rodeado por otro espacio externo de entes nouménicos.

Lo mismo puede decirse, de manera muy clara, en los términos de la distinción de Lacan entre el sujeto de los enunciados y el sujeto de la enunciación: cuando directamente me posiciono-defino a mí mismo como un ser finito, existiendo en el mundo entre otros seres, en el nivel de la enunciación, de la posición desde la cual hablo, ya he objetivado el límite entre yo y el resto del mundo; es decir, adopto la posición finita desde la cual puedo observar la realidad y localizarme en ella; por el contrario, la única manera de afirmar verdaderamente mi finitud es aceptar que mi mundo es infinito, desde que no puedo localizar sus límite en él.

(Esto también es lo que hace tan difícil al concepto de Anstoß de Fichte: Anstoß no es el objeto en la realidad representada, sino que el sustituto, en la realidad, de lo que está fuera de la realidad). Como Wittgenstein señala, este es también el problema con la muerte: la muerte es el límite de la vida que no puede ser localizado en la vida, y es solo un verdadero ateo el que puede aceptar plenamente este hecho, como lo dejó en claro Ingmar Bergman en su gran manifiesto sobre el ateísmo, que desarrolla precisamente a propósito de su película más «religiosa», El séptimo sello:

Mi miedo a la muerte estaba ligado en gran medida a mis conceptos religiosos.

Más tarde me sometí a una cirugía menor. Por error me dieron demasiada anestesia. Sentí como si hubiera desaparecido de la realidad. ¿Dónde fueron las horas? Pasaron en un microsegundo. Repentinamente me di cuenta de que así son las cosas. Que uno pueda pasar de ser a no ser fue difícil de entender. Pero para una persona con una angustia constante acerca de la muerte, ahora es liberador.

Aunque al mismo tiempo parece un poco triste. Te dices a ti mismo que podría haber sido divertido encontrar nuevas experiencias luego de que tu alma hubiera descansado un poco y se acostumbrara a estar separada de tu cuerpo. Pero no creo que eso sea lo que te pase. Primero eres, luego no eres. Esto lo considero profundamente satisfactorio. Lo que en un comienzo fue tan enigmático y aterrador, lo que debía existir más allá de este mundo, no existe.

Todo está en este mundo. Todo existe y sucede dentro nuestro, y fluye dentro y fuera de nosotros. Está perfectamente bien así[322].

Hay entonces una verdad en el aparentemente común argumento de Epicuro contra el miedo a la muerte (no hay nada que temer: mientras estás vivo no estás muerto, y cuando estás muerto no sientes nada): la fuente del miedo a la muerte es el poder de la imaginación; la muerte como un acontecimiento es la anamorfosis última, temiéndole experimentamos un no-acontecimiento, un no-ente (nuestro pasaje al no-ser), como un acontecimiento.

Ernesto Laclau desarrolló cómo, en una relación antagonista, la diferencia externa coincide con la diferencia interna: la diferencia que me separa de otros entes que me rodean y que garantizan mi identidad, simultáneamente corta mi identidad, haciéndola fallida, inestable, trunca[323]. Hay que llevar esta tensión a la plena identidad dialéctica de los opuestos: la condición de posibilidad de la identidad es al mismo tiempo su condición de imposibilidad, la afirmación de la identidad está basada en su opuesto, en un resto irreductible que trunca toda identidad.

Y esta es la razón por la que Fichte está en lo correcto cuando sostiene que el archimodelo para toda identidad es Yo = Yo, la identidad del sujeto consigo mismo; el concepto lógico-formal de la (auto)identidad viene posteriormente, debe estar fundado en el concepto lógico trascendental de identidad autoidentidad del Yo. Cuando Fichte enfatiza que el Yo absoluto no es un hecho (Tatsache), sino que una acción productora (Tathandlung), que su identidad es pura y completamente procesal, significa precisamente que el sujeto es el

resultado de su propio fracaso en convertirse en sujeto: intento actualizarme plenamente a mí mismo como sujeto, fracaso (en convertirme en sujeto), y este fracaso es el sujeto (que soy). Solo en el caso del caso obtenemos esta plena coincidencia de fracaso y éxito, de una identidad fundada en su propia falta; en todos los otros casos hay la apariencia de una identidad sustancial que precede o subyace la procesualidad. Y el punto de la crítica de Fichte al dogmatismo

«realista» es la prioridad ontológico-trascendental de esta pura procesualidad del Yo sobre el ente sustancial: toda apariencia de identidad sustancial debe considerarse en términos de génesis trascendental, como el resultado «reificado»

de la pura procesualidad del Yo. El pasaje desde el Yo = Yo a la delimitación entre el Yo y el no-Yo es por tanto el pasaje desde el antagonismo inmanente de la limitación externa que garantiza la identidad de los polos opuestos: el puro autoposicionamiento del Yo no se divide simplemente entre el no-Yo puesto y el Yo finito opuesto a él, pone el no-Yo y el Yo finito como opuestos mutuamente limitados con el fin de resolver la tensión inmanente de su procesualidad.

La afirmación de que la limitación del sujeto es simultáneamente externa e interna, que el límite externo del sujeto es siempre su limitación interna, es, por supuesto, desarrollada por Fichte en la tesis principal de su «idealismo trascendental absoluto»: todo límite externo es el resultado de una autolimitación interna. Esto es lo que Kant no ve: para él, la cosa-en-sí es directamente el límite externo del campo fenoménico constituido por el sujeto; es decir, el límite que separa lo nouménico de lo fenoménico no es la autolimitación trascendental del sujeto, sino que simplemente su límite externo. Sin embargo, ¿no respalda todo esto a la lectura estándar de acuerdo con la cual Fichte marca el pasaje al idealismo absoluto trascendental en el cual el mismo límite externo de la subjetividad es cooptado, reinscrito como un momento de la automediación/autolimitación infinita del sujeto? Tal vez deberíamos leer la tesis como la afirmación de que todo límite del sujeto está fundado en la autolimitación del sujeto en conjunción con la superposición de la limitación externa con la interna. Esto explicaría el desplazamiento del acento de la autolimitación del sujeto desde el genitivo subjetivo al objetivo: no se trata de la

«limitación de la mismidad» en el sentido que el sujeto es plenamente el agente y el amo de su propia limitación, englobando sus límites en la actividad de automediación, sino que la «limitación de su mismidad» en el sentido de que la limitación externa de sí mismo trunca desde el interior la identidad misma del sujeto. Es (nuevamente) Portier quien expuso claramente este punto:

Lo que el Yo, en la medida en que es precisamente el «Yo absoluto», no es, es decir, el «no-Yo» mismo, es pues (para el Yo) absolutamente nada, una pura nada o, como el propio Fichte dice, una especie de «no-ser». […] debemos pues preocuparnos de no representarnos a nosotros al no-Yo como otro nivel que el del Yo: fuera del «campo trascendental» del Yo que se pone, no hay verdaderamente nada que

la ausencia de todo espacio; en otras palabras, el no-nivel, el vacío que es propiamente el no-Yo[324].

Esto quiere decir que, desde que no hay nada fuera de la (auto)posición del Yo absoluto, el no-Yo solo puede emerger –solo puede ser puesto– como el correlato del no-posición del Yo: el no-Yo es nada más que la no-posición del Yo. O, traducido en términos más cercanos a nuestra experiencia cotidiana: desde que en la perspectiva egológica absoluta de Fichte, toda actividad de poner es la actividad del Yo, cuando encuentro al no-Yo como activo, como realidad objetiva que ejerce una presión activa sobre el Yo, activamente resistiendo a ella, eso solo puede ser el resultado de la propia pasividad del Yo: el no-Yo es activo solo en la medida en que soy pasivo y lo dejo actuar sobre mí. (Con respecto a la intensa postura ético-práctica de Fichte, esto quiere decir que, cuando sucumbo a la presión de la circunstancias, me dejo determinar por esta presión, estoy determinado por las circunstancias externas solo en la medida que me dejo determinar por ellas; es decir, mi determinación por causas externas nunca es directa, está siempre mediada por mi asentimiento). En esto reside, para Fichte, el error fatal de la cosa-en-sí kantiana: en la media en que la Cosa kantiana es concebida como existiendo independientemente del Yo y, como tal, ejerciendo presión sobre él, estamos tratando con una actividad en el no-Yo para la cual ninguna pasividad le corresponde en el Yo, y esto es algo totalmente impensable para Fichte, un remanente de dogmatismo metafísico. Esto nos lleva al tema de la finitud del sujeto: solo en Fichte, la síntesis a priori de lo finito y lo infinito es la finitud del Yo poniente:

el Yo, es decir el «acto de reflexión-en-sí-mismo», siempre tiene que «poner algo absoluto fuera de sí mismo», reconociendo mientras tanto que este ente solo puede existir «para él»; es decir, relativo a la finitud y al modo preciso de intuición del Yo[325].

Fichte resume así la idea básica de la filosofía-de-la-reflexión, la cual es formulada usualmente de un modo crítico: el momento en que el sujeto se experimenta a sí mismo como redoblado en la reflexión, atrapado en oposiciones, etc., tiene que relacionar su propia condición escindida/mediada con un supuesto Absoluto inaccesible para él, establecido como el estándar al que el sujeta intenta adecuarse. La misma idea puede plantearse también en términos más del sentido común: cuando los seres humanos nos vemos envueltos en una actividad confusa y agitada, es una propensión nuestra imaginar un punto externo absoluto de referencia el cual entrega orientación y estabilidad a nuestra actividad. Lo que Fichte hace aquí es, a la manera de la mejor tradición de fenomenología trascendental, leer

esta constelación de una manera puramente inmanente: nunca debemos olvidar que este Absoluto, precisamente en la medida en que esté experimentado por el sujeto como la presuposición de su actividad, es realmente puesto por él; es decir, solo puede existir «para él». Dos consecuencias cruciales se siguen de esta lectura inmanente: la primera, el Absoluto infinito es la presuposición de un sujeto finito, su espectro solo puede surgir en el horizonte de un sujeto finito experimentando su finitud como tal. La segunda consecuencia: esta experiencia de la brecha que separa el sujeto del Absoluto infinito es inherentemente práctica, es lo que empuja al sujeto a la actividad incesante. Seidel concluye con perspicacia que, con esta visión práctica, Fichte abre también el espacio para una nueva desesperación radical: no solo mi desesperación de que no puedo realizar el Ideal, no solo la desesperación de que la realidad es demasiado dura, sino una sospecha de que el Ideal está en sí mismo invalidado, que simplemente no vale la pena[32] .

5. División y limitación

Se puede ver ahora el rol absolutamente central del concepto de limitación en la totalidad del edificio teórico de Fichte: en contraste con el realismo dogmático el cual plantea al no-Yo sustancial como la única y verdadera agencia libre, así como el «realismo idealista» à la Descartes o Leibniz, para quienes la única realidad verdadera es la sustancia espiritual monádica, y toda actividad del no-Yo es simple ilusión, para Fichte la relación del Yo con el no-Yo es una de

limitación mutua. Aunque esta limitación mutua siempre se plantea en el Yo absoluto, el punto clave es no concebir este Yo de una manera realista, como una sustancia espiritual la cual «contiene en sí misma todo», sino de una manera abstracta, puramente trascendental-ideal, un medio en el cual el Yo y el no-Yo se delimitan a sí mismos mutuamente. No es el Yo absoluto el que es la «(más elevada) realidad; el Yo mismo, por el contrario, solo adquiere realidad mediante/en su real compromiso con la fuerza opuesta del no-Yo que lo frustra y lo limita; no hay realidad del Yo fuera de su oposición con el no-Yo, fuera de este shock, de este encuentro con un poder/ oposición frustrante (el cual, en su generalidad, lo abarca todo, desde la inercia natural del cuerpo propio contra las presión de las ataduras sociales y las instituciones sobre el Yo, por no mencionar la presencia traumática de otro Yo). Privar al Yo del no-Yo equivale a privarlo de su realidad. El no-Yo primordialmente no es pues el objeto abstracto (Objekt) de la contemplación distante del sujeto, sino que el objeto como Gegenstand, lo que se encuentra contra mí, como un obstáculo a mi esfuerzo. Como tal, la pasividad del sujeto cuando enfrenta un

objeto que frustra su esfuerzo práctico de poner, su esfuerzo tético, es propiamente patético, o, mejor dicho, páthico[327]. O, para decirlo de otra manera más, el sujeto solo puede ser frustrado, solo puede experimentar el objeto como un obstáculo, en la medida en que él mismo se orienta hacia el exterior, «empujando» afuera en su esfuerzo práctico.

Así, en el (absolutamente puesto) Yo, el Yo (finito) y el no-Yo son puestos como divisibles, limitándose mutuamente, o, como Fichte propone en su famosa fórmula: «Yo opongo en el Yo un no-Yo divisible al Yo divisible». Jacobi está de alguna manera en lo correcto cuando, en una fórmula única de su famosa carta a Fichte, designó la Wissenschaftslehre como un «materialismo sin materia»: la

«pura conciencia» del Yo absoluto en la cual el Yo y el no-Yo se delimitan mutuamente funciona efectivamente como la versión idealista de la materia en el materialismo abstracto; es decir, como el espacio abstracto (matemático) infinito dividido entre el Yo y el no-Yo.

En ninguna parte no es más clara la proximidad y, simultáneamente, la brecha que separa a Fichte de Hegel que en la diferencia que separa sus respectivos conceptos de limitación. Lo que ambos comparten es su reflexión acerca de cómo, paradójicamente, lejos de excluirse, la limitación y el verdadero infinito son dos aspectos de una misma constelación. En Hegel, la sobreposición del verdadero infinito y la autolimitación es desarrollada en el concepto de autorrelación: en el verdadero infinito, la relación-a-lo-otro coincide con la autorrelación; esto es lo que, para Hegel, define la estructura más elemental de la

vida. Como indiqué anteriormente, una serie de investigadores contemporáneos en biología, desde Lynn Margulis a Francisco Varela, sostienen que el verdadero problema no es cómo un organismo y su medio ambiente interactúan o se conectan, sino que es el opuesto: ¿cómo un organismo idéntico a sí mismo emerge de su ambiente? ¿Cómo una célula forma la membrana que separa el interior del exterior? El verdadero problema no es entonces cómo un organismo se adapta a su entorno, sino cómo es que hay algo, un ente distinto, que debe adaptarse en primer lugar.

Sin embargo, en Fichte el vínculo entre el infinito y la limitación es completamente diferente que en Hegel: el infinito fichteano es un «infinito actuante»[328], el infinito del compromiso práctico del sujeto. Aunque un animal obviamente puede también ser frustrado por un objeto/obstáculo, no experimenta su situación como limitada stricto

sensu, no es consciente de su limitación, desde que está simplemente constreñido por/en ella. Pero el hombre experimenta su situación misma como un límite frustrante, y su experiencia está sostenida por su esfuerzo infinito por salir de ella. De esta manera, el «infinito actuante» del hombre se funda directamente en la experiencia de su propia finitud. O, para decirlo de una manera un poco distinta, mientras que un animal está limitado de forma simple/inmediata, es decir mientras su límite es exterior a él y, por tanto, invisible desde su constreñido horizonte (si un animal hablara no sería capaz de decir «estoy limitado a mi pequeño y pobre mundo, incapaz de darme cuenta de lo que me falta»), la limitación del hombre es «autolimitación» en el preciso sentido que corta desde dentro su misma identidad, frustándola, «finitizándola».

Es como si los objetos/obstáculo que frustran los esfuerzo del hombre socavaran la identidad del hombre desde dentro, impidiéndole –no solo de «convertirse en el mundo»– convertirse en él mismo. Esto es el otro lado (frecuentemente pasado por alto) de la tesis básica de Fichte acerca de cómo «Yo opongo en el Yo un no-Yo divisible al Yo divisible»: el hecho de que el límite entre el Yo y el objeto/obstáculo cae dentro del Yo no conlleva la conclusión triunfal de que el Yo es la unidad abarcadora de sí mismo y su otro objetivo; también conlleva la mucho más desagradable y propiamente traumática conclusión de que el objeto/obstáculo corta mi misma identidad, haciéndola finita/ frustrada.

Esta visión crucial nos permite aproximarnos a lo que algunos intérpretes perciben como el problema de Fichte: ¿cómo pasar del Yo al no-Yo como un en-sí que tiene una consistencia por fuera del automovimiento reflexivo del Yo? ¿La autoposición circular del Yo no cuelga en el aire al no poder fundarse a sí misma? ¿No fue ya Madame de Stael quien, como mencionamos antes, luego

que Fichte le explicara la autoposición del Yo, le respondió bruscamente:

«entonces quiere decir que el Yo absoluto es como el Barón Münchhausen, quien se salvó a sí mismo de ahogarse en un pantano agarrándose de los pelos y levantándose con sus propias manos? Pierre Livet propuso una ingeniosa solución[32] . Él sugiere que debe haber algún tipo de punto exterior de referencia para el Yo (sin el cual, el Yo simplemente colapsaría en él mismo), y desde que este punto no obstante no puede ser directamente externo al Yo (cualquier externalidad de este tipo sería una concesión a la cosa-en-sí kantiana que impide al Yo absoluto autoponerse), solo hay una manera

consistente de salir de este punto muerto: fundar el movimiento circular de la reflexividad en sí mismo no por medio del imposible trucho de Münchhausen en el que la X fundada retroactivamente entrega su propio fundamento, sino refiriéndolo a otro Yo. De esta manera llegamos a un punto de referencia el cual es externo a un Yo singular, el que experimenta luego como un núcleo opaco e impenetrable, pero que sin embargo no es extraño al movimiento reflexivo de (auto)posición, desde que es simplemente otro círculo de tal (auto)posición. (De este modo, Fichte puede fundar la necesidad a priori de la intersubjetividad).

No se puede sino admirar la elegante simpleza de esta ingeniosa solución, que nos recuerda el concepto lacaniano-freudiano de prójimo como la Cosa traumática impenetrable. Sin embargo, ingeniosa como es, esta solución no obstante no funciona: deja fuera de consideración el hecho de que la relación a los objetos del Yo, en una sentido formal estricto de génesis trascendental, precede a la relación del Yo con otro Yo: el Otro primordial, el Prójimo como Cosa, no es un sujeto. El Anstoß que despierta (lo que habrá sido) sujeto de su estatuto presubjetivo es otro, pero no el Otro de la (recíproca) intersubjetividad.

6. El absoluto finito

Ahora podemos ver el error fatal de desestimar a Fichte como el punto más extremo del idealismo alemán, como idealismo «en su peor momento». Según este lugar común, Hegel es el momento de la locura, el sueño de un «sistema del ahora absoluto…», pero, como sigue el dicho, aporta sin embargo conocimiento concreto, histórico y material valioso acerca de la historia, la política, la cultura, la estética. Fichte, por el contrario, como una loca versión temprana de Hegel,

solo está loco (véase Bertrand Russell en su Historia de la filosofía occidental).

Incluso Lacan se refiere de pasada a la posición radical del solipsismo como una locura defendida por ningún sabio… E incluso aquellos que alaban a Fichte ven en su pensamiento una formulación extrema de la subjetividad moderna. De hecho, en una lectura rápida de Fichte no puede sino aparecer como tal: Fichte comienza con el Yo = Yo, la autoposición del Yo; luego pasamos al no-Yo; después… puro racionamiento abstracto, sostenido por ridículas referencias a las matemáticas y la argumentación, oscilando entre raros saltos y pobre sentido común.

Sin embargo, la paradoja es que, como en Kant, Schelling y todo el idealismo alemán, lo que aparece como una especulación abstracta se convierte en una visión sustancial en el momento que la relacionamos a nuestra experiencia más concreta. Por ejemplo, cuando Fichte argumenta que «es porque el sí mismo absoluto/ideal es puesto por el sí mismo finito que la oposición del no-sí mismo ocurre», esto tiene sentido como una descripción especulativa del compromiso práctico del sujeto concreto finito: cuando Yo (sujeto finito) «pongo» una meta práctica ideal/inalcanzable, la realidad finita fuera de mí aparece como «no-yo», como un obstáculo a mi meta a ser superada, transformada. Siguiendo la estela de Kant, esta es la «primacía de la razón práctica» de Fichte: la manera que percibo la realidad depende de mi proyecto práctico; sin proyecto no hay obstáculos, mi reconocimiento cognitivo de la realidad que me rodea es siempre condicionado/coloreado por mi proyecto práctico. El obstáculo no es un obstáculo para mí en tanto ente, sino para mí como comprometido en realizar un proyecto: «si mi ideal como profesional de la salud es salvar vidas, entonces comenzaré a ver en mis pacientes la cosa por las que debo preocuparme: comenzaré a ver «cosas» como presión sanguínea alta, niveles de colesterol, etc.»[33] O, un ejemplo mucho más preciso: «Si […] soy un capitalista millonario que pasa por un barrio pobre en su limusina con aire acondicionado, no veo la pobreza y la miseria de quienes viven ahí. Lo que veo es gente que recibe asistencia social y que es demasiado perezosa para trabajar, etc.»[331] Sartre fue efectivamente fichteano cuando, en un famosos pasaje de El ser y la nada, sostiene que:

sin importar la situación en la que me encuentre, el para-sí debe asumir completamente la situación con su peculiar coeficiente de adversidad, incluso cuando sea insoportable. ¿No soy yo acaso quien decide el coeficiente de

adversidad de las cosas, incluso su impredecibilidad, al decidir sobre mí mismo?

332

El extraño sintagma «coeficiente de adversidad» pertenece a Gaston Bachelard, quien le reprocha a la fenomenología de Husserl el que ignore la inercia de los objetos que se resisten a la apropiación subjetiva en su concepto de objetividad noemática como constituida por la actividad noética del sujeto trascendental. Al mismo tiempo que concede el punto acerca de la inercia del en-sí, de la idiotez de lo real, Sartre indica, de una manera fichteana, que uno experimenta la inercia de lo Real como adversidad, como un obstáculo, solo con

respecto a nuestros proyectos determinados:

Mi libertad de elegir mis metas y proyectos supone que yo también elegí los obstáculos que encuentro a lo largo del camino. Al decidirme a escalar esta montaña, he convertido las debilidades de mi cuerpo y lo escarpado de los acantilados en obstáculos, mientras que no lo eran cuando simplemente observaba contento la montaña desde la comodidad de mi silla[333].

Es solo esta primacía de lo práctico lo que provee la clave para la adecuada comprensión de cómo Fichte reduce la cosa percibida a la actividad de percibir; es decir, cómo se esfuerza por generar la cosa (percibida) desde el percibir.

Desde este punto de vista fenomenológico, el en-sí del objeto es el resultado del largo y arduo trabajo por medio del cual el sujeto aprende a distinguir, dentro del campo de sus representaciones, entre la mera apariencia ilusoria y el modo en que en la cosa que aparece es ella misma. El en-sí-mismo es también una categoría del aparecer: no es la inmediatez de la cosa independientemente de cómo se nos aparezca, sino el modo de aparecer más mediado. ¿Cómo?

El yo transfiere un cierto quantum de realidad fuera de sí, externaliza parte de su actividad en un no-Yo el cual es «puesto como no-puesto»; es decir, aparece como «independiente» del Yo. La paradoja de Fichte es aquí que «es la finitud del Yo […] y no su reflexividad propia, la cual vuelve necesaria las diferentes modalidades de la objetivación del no-Yo con el cual este Yo se relaciona»[334]: para decirlo en términos simplificados, el Yo está atrapado en su círculo cerrado

de objetivaciones no porque es el fundamento infinito de todo ser, sino precisamente porque él es finito. El punto clave a no perder de vista es por lo tanto el vínculo paradójico entre el infinito (en el sentido de la ausencia de limitación exterior) y la finitud: toda limitación tiene que ser autolimitación no porque el Yo es un fundamento divino infinito de todo ser, sino precisamente debido a su radical finitud: como tal, como finito, no puede «pararse sobre sus hombros» (o no puede «saltar sobre su propia sombra») y percibir su propia limitación externa. Portier está plenamente justificado al hablar del «círculo del Saber absoluto finito»[335]: finitud e infinito ya no son más opuestos, es nuestro mismo encuentro con el obstáculo (y, por lo tanto, la brutal conciencia de nuestra finitud) lo que, simultáneamente, nos hace conscientes de la finitud que llevamos en nosotros mismos, de la tarea infinita que nos persigue en el núcleo mismo de nuestro ser.

El conocido reproche de acuerdo con el cual Fichte no puede decir la necesidad del «shock», es decir del encuentro con el obstáculo que gatilla la actividad del sujeto, simplemente pierde de vista su punto: este «shock» tiene que surgir «de la nada» debido a la radical finitud del sujeto; representa la intervención de Afuera radical que, como tal, no puede por definición ser deducido (si fuera posible deducirlo, volveríamos al sujeto/sustancia metafísico que genera todo su contenido a partir de sí mismo):

El golpe de genio de Fichte reside indudablemente en el hecho de que hace de la inevitable carencia que tiene su deducción categorial, no la debilidad, sino la fuerza suprema de su sistema: el hecho de que la Necesidad solo pueda ser deducida desde el punto de vista práctico es ella misma (teórica y prácticamente) necesaria[33] .

Es aquí, en esta coincidencia de contingencia y necesidad, de libertad y limitación, que encontramos el «acmé del edificio de Fichte»[337]: en este «shock», impacto, del no-Yo en el Yo, descrito por Fichte como simultáneamente

«imposible» y «necesario». En este punto, finitud (estar constreñido por Otro) y libertad ya no se oponen más, desde que solo a través del encuentro con el obstáculo me vuelvo libre.

Esta es la razón de que, para Fichte, es el Yo infinito, y no el no-Yo, el que tiene que «finitizarse» a sí mismo, para aparecer como el Yo (auto)limitado, para dividirse a sí mismo en el Yo absoluto y el Yo finito opuesto al no-Yo. Lo que esto significa es que, como indica Portier de una manera maravillosamente concisa, «todo no-Yo es el no-Yo de un Yo, pero ningún Yo es el Yo de un no-Yo»[338]. Esto, sin embargo, no quiere decir que el no-Yo es simplemente interno al Yo, el resultado de su autorrelación; hay que ser muy preciso aquí: más allá de la tentación «dogmática» habitual de concebir al Yo como parte del no-Yo, como parte de la realidad objetiva, hay una tentación mucho más compleja y no menos

«dogmática» del propio realismo trascendental, de hipostasiar el Yo absoluto en una especie de meta-Sujeto/Sustancia nouménico que engendra el sujeto finito como su apariencia fenoménica/empírica. En este caso no habría objetos verdaderamente «reales»: los objetos serían, en última instancia, simples objetos-fantasma, espectros engendrados en el juego circular del Yo absoluto consigo mismo. Este punto es totalmente crucial si queremos evitar una concepción de Fichte como la ridícula figura de un «idealista absoluto»: el Yo absoluto no está simplemente jugando consigo mismo, poniéndose

obstáculos y luego superándolos, todo el tiempo secretamente alerta de que es el único jugador/agente en la casa. El Yo absoluto no es el fundamento absoluto real/ideal de todo: su estatuto es radicalmente ideal, es la presuposición ideal del Yo finito comprometido prácticamente como la única «realidad» (desde que, como vimos, el Yo se vuelve «real» solo a través de su autolimitación al encontrar el obstáculo del no-Yo). Es por esto por lo que Fichte es un moralista idealista, un idealista del deber infinito: la libertad no es algo que sustancialmente coexiste con el Yo, es algo que debe ser adquirido mediante una ardua lucha, mediante el esfuerzo de cultura y autoeducación; el Yo infinito no es nada más que el proceso de su propio advenimiento infinito.

Esto no lleva a la solución que dio Fichte al problema del solipsismo: aunque, al nivel de la observación teórica de la realidad, somo receptores pasivos, mientras, al nivel de la práctica, somos activos, intervenimos, imponemos nuestro proyecto al mundo, no es posible superar el solipsismo desde una posición teórica, sino solo desde una posición práctica: «/si/no hay esfuerzo, /entonces/ no hay objeto»[33] . Como un Yo teórico, puedo fácilmente imaginarme como una mónada aislada capturada en la etérea e insustancial telaraña de mis propias fantasmagorías, mientras que en el momento en que me comprometo prácticamente, debo luchar con la resistencia del objeto, o como dijo el mismo Fichte: «la coerción por la que se impone la creencia en la realidad es una coerción moral, la única posible para un ser»[34] . O como Lacan expresa el mismo

pensamiento más tarde, la ética es la dimensión de lo Real, la dimensión en la cual el balance entre el imaginario y el simbólico es perturbado. A esto se debe que Fichte pueda y deba rechazar la solución kantiana de las antinomias dinámicas: si las resolvemos a la manera kantiana, simplemente asignando a cada una de las tesis opuestas un nivel diferente (fenoménicamente estamos atrapados en la necesidad, mientras que nouménicamente somos libres), mantenemos en la oscuridad el hecho de que es esta misma realidad fenoménica la que es el mundo en que luchamos por la libertad, en el cual intervenimos con actos libres. A esto se debe también que Fichte pueda evitar el ya mencionado impasse kantiano de la Crítica de la razón práctica, donde Kant se esfuerza por responder a la pregunta por lo que nos pasaría si accediéramos al dominio nouménico, a la cosa-en-sí: seríamos meros títeres privados de libertad.

Fichte nos permite clarificar esta confusión que emerge si insistimos en la oposición entre lo nouménico y lo fenoménico: el Yo no es una sustancia nouménica, sino una espontaneidad de la autoposición; esto

explica por qué su autolimitación no necesita un dios trascendente que manipula nuestra situación en la tierra (limitando nuestro conocimiento) con el fin de fomentar nuestro crecimiento moral: se puede deducir la limitación del sujeto en una totalidad inmanente.

A algunos intérpretes les gusta enfatizar el quiebre radical, el «cambio de paradigma», que ocurre entre Kant y Fichte; sin embargo, el foco que pone Fichte sobre la finitud del sujeto nos obliga a tomar conocimiento de un quiebre no menos radical entre Fichte y Schelling. La idea que Schelling se hace (compartida también por el joven Hegel) es que el subjetivismo idealista unilateral de Fichte debe ser suplementado por un idealismo objetivo, desde que solo este doble apronte nos entrega una imagen completa del absoluto Sujeto-Objeto. Lo que se pierde en este paso de Fichte a Schelling es el punto de vista único de Fichte acerca de la finitud del sujeto (esta finitud determina la actitud básica de Fichte hacia la realidad como comprometida-práctica: la síntesis fichteana solo puede darse como esfuerzo práctico, como un esfuerzo sin fin). En Fichte, la síntesis de lo finito y lo infinito se da en el esfuerzo infinito del sujeto finito, y el Yo absoluto es una hipótesis del sujeto práctico- finito «tético», mientras que para Schelling, el dato original es el Absoluto como indiferencia del sujeto-objeto, y el sujeto como opuesto al objeto emerge como el Abfall, la caída, del Absoluto, lo que explica que reunirse con el Absoluto ya no sea para Schelling cuestión del esfuerzo práctico del Yo, sino de la inmersión estética en la indiferencia del Absoluto que equivale a la superación del sujeto. En otras

palabras, desde el punto de vista de Fichte, Schelling retorna al «realismo idealista» prekantiano: su Absoluto es nuevamente el ente absoluto nouménico, y todos los entes finitos/delimitados son su resultado/caída. Para Fichte, por el contrario, el estatuto del Absoluto (el Yo autoponiente) permanece hasta el final como trascendental-ideal, es la condición trascendental del compromiso práctico del Yo finito, su hipótesis, nunca un ens realissimum positivamente dado.

Es precisamente porque, para Fichte, el estatuto de lo Absoluto permanece como ideal-trascendental, que sigue siendo fiel a la idea básica kantiana de que el tiempo y el espacio son formas a priori de la sensibilidad; esto prohíbe cualquier concepto platónico ingenuo de la realidad finita/material/sensible como una versión segunda «confusa» del universo verdadero inteligible/nouménico –para Kant (y Fichte), la realidad material no es una versión borrosa del verdadero reino nouménico, sino una realidad por sí misma plenamente constituida–. En otras palabras, el hecho de que el tiempo y el espacio sean formas a priori de la sensibilidad quiere decir que lo que Kant llamó

«esquematismo trascendental» es irreductible: los órdenes/niveles de la sensibilidad y la inteligibilidad son irreductiblemente heterogéneos, no se puede deducir nada de la realidad material a partir de las categorías de la razón pura.

La posición de Fichte con respecto al estatuto de la naturaleza sigue siendo, sin embargo, una posición kantiana radicalizada: si la realidad es primordialmente experimentada como el obstáculo para la actividad práctica del Yo, esto quiere decir que la naturaleza (la inercia de los objetos materiales) existe solo como la materia de nuestra actividad moral, que su justificación solo puede ser teológico-práctica, no especulativa. Es por eso por lo que Fichte rechaza todo intento de una filosofía especulativa de la naturaleza. No es de extrañar, por lo tanto, que Schelling, el gran practicante de la filosofía de la naturaleza, ridiculice a Fichte: si la naturaleza solo puede ser justificada teleológicamente, esto quiere decir que el aire y la luz existen solo para que los individuos morales puedan verse interactuar los unos con los otros… Bien al tanto de la dificultades de lo que una perspectiva impone a nuestro sentido de la credibilidad, Fichte responde con una risa sarcástica:

¡Me responden el aire y la luz a priori! Sueña pues con ello, ¡ja, ja, ja! […]ríanse entonces con nosotros, ¡ja, ja, ja! – ¡ja, ja, ja! – el aire y el agua a priori: pastel de crema, ¡ja, ja, ja!, ¡el aire y el agua a priori! ¡pastel de crema, ¡ja, ja, ja! […]

Y así hasta el infinito[341].

La extraña naturaleza de esta risa reside en el hecho de que es el opuesto mismo de la risa del sentido común ante las extrañas especulaciones del filósofo; es decir, de la risa cuyo caso ejemplar es el chiste de mal gusto contra el filósofos solipsista: «Dejen que se golpee la cabeza contra una pared y pronto descubrirá que no está solo en el mundo, ¡ja, ja, ja!» Aquí, el filósofo Fichte se ríe del argumento del sentido común de que el aire y la luz obviamente no están solo para permitir nuestra actividad moral; solo están allá afuera, aun si actuamos o no… La risa de Fichte es la más extraña si se la compara con la tradicional referencia directa a la realidad evidente del filósofo realista tradicional como el mejor argumento contra la especulación abstracta. Cuando Diógenes el cínico fue confrontado con la prueba eleática de la no existencia del movimiento, él simplemente levantó y movió su dedo del medio, o así dice la historia… En otra versión, él simplemente se puso de pie y comenzó a caminar; sin embargo, según Hegel, cuando uno de los estudiantes presentes aplaudía al maestro por esta prueba de que el movimiento existe, Diógenes lo golpeaba; la

realidad inmediata no cuenta en la filosofía, solo el pensamiento conceptual puede hacer el trabajo de demostración. ¿Qué puede querer decir, entonces, la risa de Fichte, ya que él no se ríe desde el punto de vista del realismo del sentido común (que nos dice que el movimiento existe, así como el aire y la luz están allá afuera independiente de nuestra actividad), sino que se ríe de ese punto de vista? La clave está (como es el caso con los filósofos que esconden la formulación crucial en un pie de página o como una consideración secundaria) apretada entre paréntesis; aquí está la crucial explicación de Fichte del no-Yo: (De acuerdo con la opinión habitual, el concepto de no-sí mismo es meramente un concepto general que emerge a través de la abstracción desde todo lo representado [allen Vorgestellen]. Pero la banalidad de esta explicación puede demostrarse fácilmente. Si he de representar algo, debo oponerlo a lo que representa [el sí mismo representante]. Ahora en el objeto de la representación

[Vorstellung] puede y debe existir una X de algún tipo, por la que este objeto se revela como algo a ser representado, y no como lo que representa. Pero en todo aquello en lo que esta X pueda ser no es aquello que representa, sino algo a ser representado, es algo que ningún objeto puede enseñarme; para simplemente ser

capaz de poner algo como un objeto, debo conocer esto de antemano; por lo tanto, debe estar inicialmente en mí aquello que representa, antes de cualquier experiencia posible. Y esta es una observación tan chocante que cualquiera que falle en comprenderla y no se eleve al idealismo trascendental, debe, sin lugar a dudas, sufrir de ceguera mental)[342].

La lógica de esta argumentación puede parecer sorprendente a todos los no versados en el idealismo alemán: es precisamente porque hay algo más en el no-sí mismo, en el objeto, que las representaciones del sujeto (Vorstellungen), precisamente porque no puede reducirse a un rasgo general, compartido, a una forma abstraída de las representaciones; es precisamente porque «se revela como algo a ser representado, y no como lo que representa», que este suplemento sobre mis representaciones debe estar en mí, en el sujeto representante. (Kant ya había destacado lo mismo en su explicación de la síntesis trascendental: ¿cómo pasamos desde la confusa multitud de impresiones subjetivas pasivas a la consistente percepción de la realidad objetiva? Suplementando esta multitud subjetiva con, nuevamente, el acto de síntesis trascendental del sujeto…) Seidel está así plenamente justificado al subrayar que el no-Yo de Fichte debe ser leído de acuerdo con lo que Kant llamó «juicio infinito». Kant

introduce la crucial distinción entre el juicio negativo y juicio infinito: el juicio positivo «el alma es mortal» puede ser negado de dos maneras: cuando un predicado es denegado al sujeto («el alma no es mortal») y cuando un no predicado es afirmado («el alma es no mortal); la diferencia es exactamente la misma que aquel, conocido por todo lector de Stephen King, entre «él no está muerto» y «él es un no-muerto». El juicio infinito abre un tercer dominio, el cual socava la distinción subyacente: el «no-muerto» no es ni vivo ni muerto, es precisamente el monstruoso «muerto viviente». Y lo mismo vale para «inhumano»: «él no es humano» no es lo mismo que «él es inhumano»: «él no es humano» significa simplemente que él es exterior a la humanidad, animal o divino, mientras que «él es inhumano» significa que algo completamente distinto, a saber, el hecho de que él no es ni humano ni no-humano, pero marcado por un terrorífico exceso que, aunque niega lo que entendemos como «humanidad», es inherente al ser humano. Y, tal vez, uno debe arriesgar la hipótesis que esto es lo que cambia con la revolución kantiana: en el universo prekantiano, los humanos era simplemente humanos, seres de razón, combatiendo el exceso de lujuria animal y locura divina, mientras que solo con Kant y el idealismo alemán el exceso a ser

combatido se convierte en algo absolutamente inmanente, el núcleo mismo de la subjetividad (por lo que, con el idealismo alemán, la metáfora para el núcleo de la subjetividad es la Noche, «Noche del Mundo», en contraste con el concepto iluminista de la Luz de la Razón peleando con la oscuridad que la rodea).

Entonces, cuando en el universo prekantiano un héroe se vuelve loco, quiere decir que ha sido privado de su humanidad; es decir, las pasiones animales o la locura divina toman el control, mientras que, con Kant, la locura señala la explosión ilimitada del núcleo mismo de un ser humano. Precisamente en el mismo sentido, el no-Sí mismo fichteano no es una negación del predicado, sino la afirmación de un no-predicado: no es «este no es un Sí mismo», sino «esto es un no-Sí mismo», por lo cual debería traducirse más seguido al inglés como «no-Sí mismo» [non-Self] que como «no-Sí mismo» [not-Self][343]. (Más precisamente, el momento en que pasamos a la tercera posición de Fichte: la mutual delimitación/determinación del Sí mismo y el no-Sí mismo, el no-Sí mismo efectivamente se convierte en un no-Sí mismo [not-Self], en algo).

Fichte comienza con el juicio tético: Yo = Yo, la pura inmanencia de la Vida, puro Devenir, pura autoposición, Tathandlung, la plena coincidencia de lo puesto con el que pone. Soy solamente a través de mi proceso de ponerme a mí mismo, y no soy nada más que este

proceso; esto es la intuición intelectual, este flujo místico inaccesible a la conciencia: toda conciencia necesita algo que se le oponga.

Ahora –y esta es la clave– el ascenso del no-Yo a partir de este puro flujo no es (todavía) una delimitación del Yo: es una pura conversión formal, como en Hegel el pasaje desde el Ser a la Nada. Ambos Yo y no-Yo son ilimitados, absolutos. ¿Cómo entonces podemos pasar desde el no-Yo [non-I] al objeto en tanto no-Yo [not-I]? A través de la Anstoß, este obstáculo éxtimo. Anstoß no es ni no-Yo [non-I] (que me comprende) ni un objeto (el que se me opone externamente). Anstoß no es ni «nada absolutamente» ni algo (un objeto delimitado) es (para referirnos a la lógica lacaniana de la sutura, tal como fue desarrollada por Miller en su clásico texto) nada cuenta algo (tal como el número uno es cero contado como uno). Esta distinción mínima entre forma y contenido está ya trabajando en el pasaje desde la primera a la segunda tesis: A = A es la forma pura, el gesto formal de autoidentidad, la autoidentidad de una forma consigo misma; el no-Sí mismo [non-Self] es su opuesto simétrico, un contenido sin forma. Esta mínima reflexividad es también lo que hace necesario el pasaje de A = A (Yo = Yo) al poner del no-sí mismo: sin esta mínima brecha entre forma y contenido, el Sí mismo absoluto y el absoluto no-Sí mismo, directa y simplemente, se traslaparían.

En el prefacio a la segunda edición de la Crítica de la razón pura, Kant sostiene que «todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la experiencia. No obstante, hay que tener en cuenta nuestra otra afirmación, a saber, que, aunque no podamos conocer estos objetos como cosas en sí mismas, debemos estar al menos en condiciones de pensarlas como cosas en sí mismas; de lo contrario nos veríamos abocados a la absurda conclusión de que puede haber apariencia sin nada que aparezca»[344]. ¿No es exactamente esta la tesis hegeliana-lacaniana? Lo Supransensible, que es

«apariencia como apariencia», ¿no es precisamente una apariencia en la cual nada aparece? O, como dice Hegel en otro pasaje de su Fenomenología, más allá del velo de las apariencia, solo hay lo que el sujeto pone ahí[345]. Este es el secreto de lo Sublime con el que Kant no estaba listo para confrontarse. Y, volviendo a Fichte, ¿no es precisamente la Anstoß una apariencia tal en la que nada aparece, una nada que aparece como algo? Esto es lo que hace que la Anstoß fichteana se encuentre inquietamente cerca del objet petit a lacaniano, el objeto causa del deseo, el que también es una positivización de una falta, un sustituto del vacío.

Algunas décadas atrás, Lacan provocó reacciones de ridículo cuando

sostuvo que la significación del falo era la raíz cuadrada de -1, pero ya había sido Kant quien comparó la cosa-en-sí como ens rationis a la «raíz cuadrada de un número negativo»[34] . Es en la medida en que aplicamos esta comparación también a la Anstoß de Fichte que la distinción kantiana entre lo que solo podemos pensar y lo que podemos conocer adquiere todo su peso: solo pensar en la Anstoß, no podemos conocerla como un determinado objeto de la representación.

7. La presuposición puesta

Recapitulando, el intento de Fichte de deshacerse de la cosa-en-sí sigue una lógica muy precisa e interviene en un punto muy preciso de su crítica a Kant.

Recordemos que, para Kant, la Cosa es introducida como la X que afecta al sujeto cuando experimenta un objeto a través de los sentidos: la Cosa es primeramente la fuente de afecciones sensibles. Si, entonces, vamos a deshacernos de la Cosa, es absolutamente crucial mostrar cómo el sujeto puede afectarse a sí mismo, cómo puede actuar sobre sí no solo en el nivel inteligible, sino también en el nivel de las afecciones (sensibles); el sujeto absoluto debe ser

capaz de autoafección temporal.

Para Fichte, esta «autoafección sentimental» del Yo por medio de la cual el sujeto experimenta su propia existencia, su propio carácter inerte dado, y así se relaciona consigo mismo (o, más bien, es para sí) como pasivo, como afectado, es la fundación última de la realidad. Esto no quiere decir que toda la realidad, toda la experiencia del otro como inerte/resistente, puede reducirse a la autoexperiencia del sujeto; quiere decir que es solo la autorrelación pasiva del sujeto la que abre al sujeto a la experiencia de la otredad.

Ahí culmina todo el esfuerzo de Fichte, en el despliegue del concepto de

«autoafección sensible» del sujeto como la síntesis última del sujeto y del objeto.

Si esto es factible, entonces no hay más necesidad de poner, detrás de la espontaneidad trascendental del Yo, la incognoscible «X nouménica» que el sujeto «realmente es»: si hay ahí una genuina autoafección, entonces el Yo también es capaz de conocerse completamente a sí mismo; es decir, no tener que referirse a un nouménico «Yo o Él o Eso (la cosa) que piensa» tal como Kant lo hace en la Crítica de la razón pura. Y, por lo tanto, podemos ver cómo la

urgencia de Fichte de deshacerse de la cosa-en-sí se vincula con su enfoque en el compromiso ético-práctico del sujeto en tanto fundado en la libertad del sujeto: si la (auto)experiencia fenoménica del sujeto es solo la apariencia de una sustancia nouménica incognoscible, entonces nuestras libertad es simplemente una apariencia ilusoria y somos realmente como las marionetas que actúan reguladas por mecanismo desconocido. Como ya señalé, Kant era plenamente consciente de esta consecuencia radical, y, tal vez, todo Fichte puede leerse como un intento de evitar este impasse kantiano.

Pero, se podría preguntar, está afirmación acerca de la capacidad del sujeto de conocerse plenamente a sí mismo, ¿no contradice el foco mismo de Fichte sobre el sujeto como comprometido prácticamente, luchando con los objetos/obstáculo que frustran su esfuerzo, lo que hace al sujeto necesariamente finito? ¿No es que solo un ser infinito puede conocerse plenamente a sí mismo? La respuesta es que el sujeto fichteano es precisamente la conjunción paradojal de estas dos características, de finitud y libertad, desde que su mismidad infinita (el esfuerzo infinito de su compromiso ético) es un aspecto de su condición finita.

La clave aquí la entrega otra vez el concepto de Fichte de la mutua delimitación del sujeto y el objeto, del Sí-mismo y el no-Sí mismo: toda actividad puesta en/como el objeto solo en la medida en que el Sí-mismo es puesto como pasivo;

y este poner del Sí-mismo como pasivo sigue siendo un acto del Sí-mismo, su autolimitación. Yo solo soy una X pasiva afectada por los objetos en la medida en que Yo (activamente) me pongo a mí mismo como un recipiente pasivo.

Seidel irónicamente llama a esto la «ley de la conservación de la actividad»:

«cuando la realidad es (activamente) cancelada en el Sí-mismo, ese quantum de realidad (actividad) es puesta en el no-Yo. Si la actividad es puesta en el no-Sí mismo, entonces su opuesto (pasividad) es puesto en el sí-mismo: Yo (pasivamente) veo la (activa) manzana florecida». Sin embargo, esto solo puede suceder «porque Yo (activamente) pongo la pasividad en mí para que la actividad pueda ser puesta en el no-Sí mismo […] El no-Sí mismo no puede actuar sobre mi conciencia a menos que el Yo (activamente, es decir libremente) lo permita»[347].

Kant ya había prefigurado esto en su llamada tesis de incorporación: las causas solo me afectan en la medida en que yo permito que me

afecten. Es por eso por lo que «tú puedes porque tú debes»: toda imposibilidad externa (a la que se refiere la excusa «sé que debo hacerlo, pero no puedo, es imposible…») se basa en una autolimitación negada. Aplicada a la oposición sexual de hombre

«activo» y mujer «pasiva», este concepto fichteano de la actividad del no-Yo es estrictamente correlativa de la pasividad del Yo no conduce directamente al concepto de Otto Weininger de la mujer como la encarnación de la caída del hombre: la mujer existe (como una cosa allá afuera, actuando sobre el hombre, inquietando/ perturbando su postura ética, tirándolo fuera de los rieles) solo en la medida en que el hombre adopta la postura pasiva. Ella es literalmente el resultado del retiro del hombre en la pasividad, por lo que no hay necesidad para el hombre de luchar activamente con la mujer; su adopción de una postura activa automáticamente le quita el fundamento a la existencia de la mujer, desde que todo su ser es nada más que el no-ser del hombre.

Aquí, la cuestión emerge: «Fichte se pregunta si la cantidad (es decir la actividad) del sí mismo puede alguna vez ser igual a cero (=0), si el sí mismo puede estar completamente en reposo, totalmente pasivo». La respuesta de Fichte es, por supuesto, no: «Pues el no-Sí mismo tiene realidad en la medida en que el sí mismo es afectado por él; de lo contrario, como tal, no tiene realidad alguna […] no veo nada que no quiera ver»[348]. Sin embargo, es aquí que la manera en que leímos el estatuto exacto del no-Sí mismo es crucial: si lo leemos de acuerdo con el juicio infinito kantiano, es decir como un no-Sí mismo que comprende el sí mismo en sí mismo (de la misma manera que el «no muerto»

comprende lo muerto), entonces, antes de poner objetivamente, el gesto

constituyente/constituido del Ich debe ser una inmovilización, un retiro, un autovaciamiento del no-Sí mismo, una autorreducción a cero, a un cero que es el Sí-mismo; esta reducción a cero abre el espacio, literalmente, para la actividad de poner/mediar del Yo.

Fichte queda atrapado en un círculo. Su primera proposición es: A=A, Yo=Yo, es decir el autoponerse absoluto, el puro devenir insustancial, Tathandlung,

«intuición intelectual». Luego viene la segunda proposición: A=no-A, Yo=no-Yo, el sí mismo pone un no-Sí mismo el cual es absolutamente opuesto a él: la absoluta contradicción. Después viene la limitación

mutua que resuelve esta autocontradicción, en su doble forma: práctica (el Sí-mismo pone el no-Sí mismo como limitado por el sí mismo) y teórica (el Sí-mismo se pone a sí mismo como limitado por el no-Sí mismo); están en el mismo nivel, divisible.

(Cabe notar la fineza de la formulación reflexiva de Fichte: en la forma teórica, el Sí-mismo se pone a Sí-mismo como limitado, no pone directamente el objeto como limitando al sí mismo; en la forma práctica, pone el objeto como limitado/determinado por el sí mimo, no pone directamente el Sí-mismo como limitando/formando el objeto). La ambigüedad está en el hecho de que «la absoluta mismidad del primer principio no es algo […]; es simplemente lo que es»[34] . Solo con la delimitación,

ambos son algo: el no-Sí mismo es lo que el Sí-mismo no es, y viceversa. En tanto opuesto al Sí-mismo absoluto (aunque, como se demostrará a su debido tiempo, solo puede oponérsele en la medida en que está representado /por él/, no en la medida en que es en sí mismo), el no-Sí mismo es absolutamente nada

[schlechthin Nichts]; en tanto opuesto al Sí-mismo limitable, es una cantidad negativa[35] .

Sin embargo, desde el punto de vista práctico, el Sí-mismo finito pone el Sí-mismo infinito bajo la forma del ideal de unidad del Sí-mismo y el no-Sí mismo, y, con él, el no-Sí mismo como un obstáculo a superar. Nos encontramos así en un círculo: el absoluto Sí-mismo pone el no-Sí mismo y luego se finitiza mediante su delimitación; sin embargo, el círculo se cierra a sí mismo, la presuposición absoluta (el puro autoponerse) vuelve como presupuesto, es decir como la presuposición de lo puesto, y, en este sentido, como dependiendo de lo

puesto. Lejos de ser una inconsistencia, este es el momento crucial, propiamente especulativo, en Fichte: la presuposición misma es (retroactivamente) puesta por el proceso que genera.

Así que, tal vez, antes de descartarlo como el punto culminante de la locura subjetivista, deberíamos dar a Fichte una oportunidad.

Bibliografía

Adorno, T. W. (1995), Negative Dialectics. Trad. E. B. Ashton (Nueva York, Londres: Continuum Press).

Adorno, T. W.; Horkheimer, M. (2002), Dialectic of Enlightenment. Trad. E.

Jephcott (Stanford: Stanford University Press).

Alain (1983), Idees (París: Flammarion).

Badiou, A. (2007), Being and Event. Trad. Oliver Feltham (Nueva York, Londres: Continuum).

Bataille, G. (2004), The Unfi nished System of Nonknowledge. Trad. S. Kendall (Mineápolis: University of Minnesota Press).

——— (2005), The Cradle of Humanity. Prehistoric Art and Culture. Trad. S.

Kendall (Nueva York: Zone Books).

Bergman, I. (1995), My Life in Film (Londres: Faber and Faber).

Berkeley, G. (1998), A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Ed. Jonathan Dancy (Oxford, Nueva York: Oxford University Press).

Bernasconi, R. (2006), How to Read Sartre (Londres: Granta).

Bernstein, J. M. (ed.) (2002), Classic and Romantic German Aesthetics (Cambridge: Cambridge University Press).

Blumenberg, H. (1985a), Work on Myth. Trad. R. M. Wallace (Cambridge, MA, Londres: MIT Press).

——— (1985b), The Legitimacy of the Modern Age. Tras. R. M. Wallace (Cambridge, MA, Londres: MIT Press).

——— (1989), The Genesis of the Copernican World. Trad. R. M. Wallace

(Cambridge, MA, Londres: MIT Press).

——— (1998), Paradigmen zu einer Metaphorologie (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).

Boghossian, P. (2006), Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism (Nueva York, Oxford: Oxford University Press).

Bowie, A. (1993), Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction (Londres: Routledge).

——— (1994), «Introduction». En Schelling (1994), pp. 1-40.

Brachtendorf, J. (2008), «The Notion of Being in Fichte's Late Philosophy». En D. Breazeale y T. Rockmore (eds.), After Jena. New Essays on Fichte's Later Philosophy (Evanston: Northwestern University Press), pp. 151-161.

Brandom, R. B. (1994), Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment (Cambridge, MA: Harvard University Press).

——— (2000): Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism (Cambridge, MA.: Harvard University Press).

——— (2005), «Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel.

Comparing Empirical and Logical Concepts», International Yearbook of German Idealism, 3, pp. 131-161.

Breazeale, D. (1995), «Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self». En K. Ameriks y D. Sturma (eds.), The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy (Albany: Suny Press).

Bujarin, N. (2005), Philosophical Arabesques (Londres: Pluto Press).

Castoriadis, C. (1997a), The Imaginary Institution of Society. Trad. Kathleen Blamey (Cambridge: Polity Press).

——— (1997b), «The Logic of Magmas and the Question of Autonomy». En D.

A. Curtis (ed.), The Castoriadis Reader (Nueva York, Oxford: Oxford University Press).

Cavell, S. (1999), The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy (Nueva York: Oxford University Press).

——— (2006), «The World as Things». En Id., Philosophy The Day After Tomorrow (Cambridge, MA, Londres: Harvard University Press).

Chasseguet-Smirgel, J. (1998), Creativity and Perversion (Londres: Free Association Books).

Chesterton, G. K. (1995), Orthodoxy (San Francisco: Ignatius Press).

Conant, J. (2004), «Varieties of Scepticism». En McManus, D. (ed.), Wittgenstein and Scepticism (Londres: Routledge).

Derrida, J. (1978), «Cogito and the History of Madness». En Id., Writing and Difference. Trad. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press).

——— (1996), «How to Avoid Speaking: Denials». En S. Budick y W. Iser (eds.), Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory (Stanford: Stanford University Press).

Eshelman, R. (2008), Performatism or the End of Postmodernism (Aurora: The Davis Group Publishers).

Fichte, J. G. (1971), Fichte's Werke. Ed. I. H. Fichte (Berlín, Nueva York: Walter De Gruyter).

——— (1987), The Vocation of Man. Trad. P. Preuss (Indianápolis: Hackett Publishing).

——— (2005), The Science of Knowing: J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre. Tras. W. E. Wright (Albany: Suny Press).

Foucault, M. (1994), The Order of Things. Trad. Alan Sheridan (Nueva York: Vintage Books).

Frank, M. (1975), Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).

——— (1991), Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen

Philosophie der Subjektivität (Stuttgart: Reclam).

Franks, P. (2000), «Transcendental Arguments, Reason, and Skepticism: Contemporary Debates and the Origins of Post-Kantian Idealism». En Robert Stern (ed.), Transcendental Arguments: Problems and Prospects (Oxford: Oxford University Press), pp. 111-146.

——— (2003), «Does Post-Kantian Skepticism Exist?», International Yearbook of German Idealism, 1, pp. 141-163.

——— (2005), All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Frege, G. (1950), The Foundations of Arithmetic. Trad. J. L. Austin (Oxford: Oxford University Press).

Freud, S. (1950), Totem and Taboo. Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics. Trad. James Strachey (NuevaYork, Londres: W. W. Norton & Company).

Freuler, L. (1992), Kant et la Metaphysique Speculative (París: Vrin).

Gabriel, M. (2005), «Sein, Mensch und Bewußtsein. Tendenzen der neueren Forschung zur Spätphilosophie Schellings», Philosophische Rundschau 52/4, pp.

271-301.

——— (2006a), Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift (Bonn: University Press).

——— (2006b), Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings «Philosophie der Mythologie» (Berlín, Nueva York: DeGruyter).

——— (2007), «Die metaphysische Wahrheit des Skeptizismus bei Schelling und Hegel», International Yearbook of German Idealism 5.

——— (2008), An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus (Friburgo, Múnich: Alber).

Gabriel, M. y Halfwassen, J. (2008), Kunst, Metaphysik und Mythologie (Heidelberg: Universitätsverlag).

——— (2009a), «Der ästhetische Wert des Skeptizismus beim späten Wittgenstein». En J. Volbers, G. Gebauer y F. Goppelsröder (eds.), Philosophie als Lebensform (Múnich: Fink).

——— (2009b), Skeptizismus und Idealismus in der Antike (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).

——— (2009), «The Dialectic of the Absolute – Hegel's Critique of Transcendent Metaphysics». Limnatis, Nectarios: The Dimensions of Hegel's Dialectic (Nueva York, Londres: Continuum).

——— (2012), «Endlichkeit und absolute Ich – Heideggers Fichtekritik». En Fichte-Studien, 31, pp. 241-261.

Gadamer, H.-G. (1999), «Kant and the Question of God». En Id., Hermeneutics, Religion, and Ethics. Trad. Joel Weinsheimer (New

Haven: Yale University Press).

——— (2004), Truth and Method. Trad. J. Weinsheimer y D. G. Marshall (Nueva York, Londres: Continuum).

Gehlen, A. (1956), Urmensch und Spätkultur (Bonn: Athenäum).

Goodman, N. (1978), Ways of Worldmaking (Indianápolis: Hackett Publishing Company).

Hasan-Rokem, G. (2000), Web of Life. Folklore and Midrash in Rabbinic Literature. Trad. B. Stein (Stanford: Stanford University Press).

Hay, K. (2008), Die Notwendigkeit des Scheiterns/Un échec nécessaire. (Diss.

París, Múnich).

Hegel, G. W. F. (1969), Science of Logic. Trad. A. V. Miller (Amherst, NY: Humanity Books).

——— (1971), Philosophy of Mind: Part III of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. Trad. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press).

——— (1974a), Lectures on the Philosophy of History. Trad. E. S. Haldane y F.

Simson (Londres: Humanities Press).

——— (1974b), «Jenaer Realphilosophie». En Fruehe politische Systeme (Fráncfort del Meno: Ullstein), p. 204. Traducción citada de Verene, D. P.

(1985), Hegel's Recollection (Albany: Suny Press), pp. 7-8.

——— (1975), Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History. Trad. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press).

——— (1977), Phenomenology of Spirit. Trad. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press).

——— (1991), The Encylopedia Logic. Trad. H. S. Harris (Indianápolis: Hackett Publishing).

——— (1998), Aesthetics: Lectures on Fine Art. Trad. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press).

——— (2002), Philosophy of Right. Trad. A. White (Newburyport: Focus Publishing).

Heidegger, M. (1978), Being and Time. Trad. J. Macquarrie y E. Robinson (Malden: Blackwell Publishing).

——— (1997), Kant and the Problem of Metaphysics. Trad. R. Taft (Bloomington: Indiana University Press).

——— (1998), «Phenomenology and Theology». En Id., Pathmarks. Trad. W.

McNeil (Cambridge: Cambridge University Press).

——— (1999), Contributions to Philosophy (From Enowning). Trad. P. Emad y K. Maly (Bloomington: Indiana University Press).

Henrich, D. (1967), Fichtes ursprüngliche Einsicht (Fráncfort del Meno: Klostermann).

——— (1978), «Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung». En Id., Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Refl exion. Bonn: Bouvier.

——— (2008), Between Kant and Hegel. Trad. D. S. Pacini (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Hesiod's Theogony. Trad y ed. M. West (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Hogrebe, W. (1989), Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings «Die Weltalter» (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).

——— (1996), Ahnung und Erkenntni (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).

——— (2007a), «Das dunkle Du». En Id., Die Wirklichkeit des Denkens (Heidelberg: Universitätsverlag Winter), pp. 11-35.

——— (2007b), «Sein und Emphase – Schellings Theogonie als Anthropologie». En Id. (2007a), pp. 37-60.

Hölderlin, F. (1988), Essays and Letters on Theory. Trad. T. Pfau (Albany: Suny Press).

Houlgate, S. (1999), «Schelling's Critique of Hegel's "Science of Logic"». En The Review of Metaphysics (1), pp. 100-128.

Hyppolite, J. (1997), Logic and Existence. Trad. L. Lawlor y A. Sen (Albany: Suny Press).

Inwagen, P. van (1990), Material Beings (Ithaca: Cornell University Press).

Jonas, H. (2001), The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology (Evanston: Northwestern University Press).

Kant, I. (1956), Critique of Practical Reason. Trad. L. W. Beck (Nueva York: Palgrave Macmillan).

——— (2003), Critique of Pure Reason. Trad. N. K. Smith (Nueva York: Palgrave MacMillan).

Kleist, H. v. (1999), Sämtliche Briefe (Stuttgart: Reclam).

Kosch, M. (2006), Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard

(Oxford: Oxford University Press).

Lacan, J. (1998), The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (The Seminar of Jacques Lacan, Book 11). Trad. A. Sheridan (Nueva

York: W. W.

Norton & Company).

Laclau, E. (1995), Emancipation(s) (Londres: Verso Books).

Lévi-Strauss, C. (1979), The Raw and the Cooked. Introduction to a Science of Mythology: I. Tad. J. y D. Weightman (Nueva York: Octagon Books).

Livet, P. (1987), «Intersubjectivite, refl exivite et recursivite chez Fichte». En Archives de Philosophie, pp. 581-619.

Lyotard, J.-F. (1988), The Differend. Phrases in Dispute. Trad. G. van den Abbeele (Minneapolis: The University of Minnesota Press).

Maker, W. (1989), «Hegel's Critique of Marx', in W. Desmond (ed.), Hegel and His Critics (Buffalo: Suny Press), pp. 72-92.

Malabou, C. (2005), The Future of Hegel (Londres: Routledge).

Marx, K. (1978), «Class Struggles in France». En Id., Collected Works, vol. 10

(Londres: Lawrence and Wishart).

——— (1988), «Critique of Hegelian Dialectic and Philosophy as a Whole». En Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Trad. M. Milligan (Amherst: Prometheus Books), pp. 141-170.

Matthews, Bruce (2007), «Introduction». En Schelling, pp. 1-84.

McDowell, John (1996), Mind and World (Cambridge, MA, Londres: Harvard University Press).

——— (1998), «Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality».

En The Journal of Philosophy XCV/9, pp. 431-491.

Meillassoux, Q. (2008), After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency. Trad. R. Brassier (Nueva York, Londres: Continuum).

Nagel, T. (1989), The View from Nowhere (Oxford: Oxford University Press).

Nancy, J.-L. (2001), The Speculative Remark (One of Hegel's Bons

Mots). Trad.

Céline Surprenant (Stanford: Stanford University Press).

——— (2007), The Creation of the World or Globalization. Trad. F. Raffoul y D. Pettigrew (Albany: Suny Press).

Nietzsche, F. (1974), The Gay Science. Trad. W. Kaufmann (Nueva York: Vintage Books).

Novalis (1997), Philosophical Writings. Trad. M. Stoljar (Albany: Suny Press).

Pelevin, V. (2001), Buddha's Little Finger. Trad. A. Bromfi (Nueva York: Penguin Books).

Pfaller, R. (artículo no publicado, 2002), «The Potential of Thresholds to Obstruct and to Facilitate. On the Operation of Displacement in Obsessional Neurosis and Perversion».

Pippin, R. (2005), The Persistence of Subjectivity (Cambridge: Cambridge University Press).

Platón (1926), Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias. Trad. H.

N. Fowler (Cambridge, MA: Loeb Classical Library).

Poe, E. A. (1996), Poetry, Tales, and Selected Essays (Nueva York: Literary Classics Press).

Portier, S. (2005), Fichte et le depassement de la «chose en soi» (París: L'Harmattan).

Preuss, P. (1987), «Translator's Introduction». En Fichte, pp. vii-xiv.

Priest, G. (1995), Beyond the Limits of Thought (Cambridge: Cambridge University Press).

Quine, W. V. O. (1964), «Two Dogmas of Empiricism». En Id., From a Logical Point of View (segunda edición revisada) (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 20-46.

Rancière, J. (1995), La Mésentente. Politique et philosophie (París: Galilée).

Ravaisson, F. (1984), De l'habitude (París: Fayard).

Rilke, R. M. (1974), Duineser Elegien (Fráncfort del Meno: Insel).

Russell, B. (2004), History of Western Philosophy (Londres: Routledge).

Sartre, J.-P. (1957), Being and Nothingness. Trad. H. Barnes (Londres: Methuen).

Schelling, F. W. J. (1856-1861), Sämmtliche Werke. Ed. K. F. A.

Schelling, I. Abtheilung vols. 1-10, II. Abtheilung vols. 1-4 (Stuttgart: Cotta).

Esta edición (SW) se cita en todo momento con referencia al volumen y al número de página.

——— (1994), On the History of Modern Philosophy. Trad. A. Bowie (Cambridge: Cambridge University Press.

——— (2006), Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom. Trad. J. Love y J. Schmid (Albany: Suny Press).

——— (2007), The Grounding of Positive Philosophy: The Berlin Lectures.

Trad. con una introducción de B. Matthews (Albany: Suny Press).

——— (2008), Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology.

Trad. M. Richey y M. Zisselsberger con un prólogo de J. M. Wirth (Albany: Suny Press).

Schlegel, F. (1968), Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms. Trad. E. Behler (University Park: Pennsylvania State University Press).

Schulz, W. (1975), Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings (Pfullingen: Neske).

Seidel, G. J. (1993), Fichte's Wissenschaftslehre of 1704. A Commentary on Part I (West Lafayette: Purdue University Press).

Sexto Empírico (1936), Against the Physicists. Trad. R. G. Bury (Cambridge,

MA: Loeb Classical Library).

Shakespeare, W. (2008), All's Well that Ends Well (Oxford: Oxford University Press).

Sturma, D. (1985), Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins (Hildesheim, Zúrich, Nueva York: Georg-Olms-Verlag).

Trendelenburg, F. A. (1867), «Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließlichen Subjectivität des Raumes und der Zeit». En Id., Historische Beiträge zur Philosophie, vol. 3 (Berlín: Bethge), pp. 215-276.

Varela, F. (1996), «The Emergent Self». En John Brockman (ed.), The Third Culture (Nueva York: Simon & Schuster).

Verene, D. P. (1985), Hegel's Recollection (Albany: Snuy Press).

Wallace, R. M. (1985), «Translator's Introduction». En Blumenberg (1985a), pp.

vii-xl.

Wilshire, B. (2002), Fashionable Nihilism. A Critique of Analytic Philosophy (Albany: Suny Press).

Wittgenstein, L. (1953), Philosophical Investigations. Trad. G. E. M. Anscombe (Malden: Blackwell Publishing).

——— (1961), Tractatus logico-philosophicus. Trad. D. F. Pears y B.

McGuinness (Londres: Routledge).

——— (1969), On Certainty. Trad. G. E. M. Anscombe (Malden: Blackwell Publishing).

——— (1980), Philosophical Remarks. Trad. R. Hargreaves y R. White (Chicago: University of Chicago Press).

——— (1992), Truth and Objectivity (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Wright, C. (2004a), «Warrant for Nothing (and Foundations for Free)?» En

Aristotelian Society Supplementary 78/1, pp. 167-212.

——— (2004b), «Wittgensteinian Certainties». En D. McManus (ed.),

Wittgenstein and Scepticism (Londres: Routledge), pp. 22-55.

Žižek, S. (2000), The Art of the Ridiculous Sublime. On David Lynch's Lost Highway (Seattle: University of Washington Press).

——— (2006), The Parallax View (Cambridge, MA: MIT Press).

——— (2008), For They Know not What They Do. Enjoyment as a Political Factor (segunda edición) (Londres: Verso).

Zöller, G. (2008), «Thinking and Willing in the Later Fichte». En D. Breazeale y T. Rockmore (eds.), After Jena. New Essays on Fichte's Later Philosophy (Evanston: Northwestern University Press), pp. 51-66.

Notas

[1] Heinrich (2008), p. 32.

[2] Ibid.

[3] Véase el breve esbozo del mismo Kant sobre la «historia de la razón pura» al

final de la Primera crítica: Kant (2003), B880-884.

[4] Agradecemos a Tom Krell (Nueva York) sus varios comentarios sobre el texto

y por su ayuda con la preparación de este manuscrito para su publicación.

[5] Esto también vale para la integración del escepticismo a la motivación de la

actividad teórica de la filosofía poskantiana como tal. Véase Gabriel (2007),

Franks (2000, 2003, 2005).

Henrich (2008), p. 32.

[7] Este punto ha sido argumentado brillantemente en Brandom (2005).

[8] Hegel (1977), §76. Miller (pobremente) traduce esto como«una exposición de

cómo el saber hace su apariencia».

N. de T. Las dificultades que presenta la traducción al castellano de la palabra

alemana aufheben no son nuevas en lo que respecta a los estudios sobre Hegel y,

como reflejo del carácter sobredeterminado del vocablo, las opciones de

traducción son variadas. En este caso, igual que en la sustantivación del

infinitivo Aufhebung, sin desconocer la discusión en curso ni pretender zanjar

este debate, se ha optado por traducirla con el verbo «suspender». Tal como ha

hecho notar Jorge Eduardo Fernández en «Hegel y la superación del sujeto»

(Symploké, 1: 10-15), el propio Hegel es consciente de esta dificultad, tal como

se desprende del siguiente pasaje tomado de la Ciencia de la lógica: «Todo esto

hecho con las aclaraciones del caso, las cuales las hace el mismo Hegel,

obviamente no en lo que se refiere a la traducción castellana, sino de la

significación especulativa del término alemán. Superar [Aufheben] tiene en el

idioma alemán un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener,

como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin [...] Para el pensamiento especulativo es una alegría encontrar en un idioma palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo» (p. 95).

[1] Por supuesto, para el Fichte y Schelling tardíos, esta necesidad resulta ser

contingente en un orden superior.

[11] Henrich (2008), p. 52.

[12] Ibid., p. 59.

[13] Schelling (2006), p. 22 [N. de T. Traducción directa del alemán].

[14] Žižek (2006) ofrece una explicación elaborada del concepto de una

«paralaxis».

[15] Schultz (1975), p. 279.

[1] SW, X, 311. Traducción directa del alemán.

[17] Cf. Hegel (1977), §§155-165.

[18] Véase su magnum opus: Schürmann (2003).

[1] Calvino (1993).

[2] Para una corroboración de este punto véase también Gabriel (2009d).

[21] En el mismo inicio de la filosofía, Platón también se aproximó a este no-Todo

en el campo del logos en su Parménides; esta es la razón por la que el

Parménides ocupa un lugar único entre el Platón temprano y tardío: aquí se

vuelve visible una brecha que Platón desesperadamente trata de rellenar en sus

diálogos tardíos. Parménides es una protoversión de la lógica hegeliana, que solo

puede ser leída verdaderamente desde el punto de vista de la lógica de Hegel.

Sus 8 (o 9) hipótesis son la primera versión del conjunto completo (Y NO-Todo:

completo en el sentido de «sin excepción») de categorías y, tal como en la lógica

hegeliana, no tiene sentido preguntar qué hipótesis es «verdadera»; «verdadero»

es la conclusión (nada existe…) que nos arroja de vuelta hacia todo el

movimiento.

[22] Para un bosquejo y explicación de las varias formas de naturalismo que son

operativas en el hegelianismo contemporáneo de la normatividad, véase Gabriel

(2007). Ahí se muestra claramente que Hegel no es el Hegel naturalista que

muchos lectores contemporáneos quisieran que fuera.

[23] Para una explicación histórica más comprensiva del monismo ontológico

véase Gabriel (2009a).

[24] N. de T. Determinacy, en el sentido acotado a la teoría de conjuntos, designa

una propiedad de conjunto de números reales. Su uso en general supone una

distinción entre determination, la determinación concreta, real y manifiesta, y

determinacy, su condición o propiedad de determinabilidad en el sentido

conceptual. Con tal de favorecer la fluidez del texto y de evitar la mega, ultra o

hipersustantivización, se traducirá como «determinación».

[25] Véase el argumento de Brandom de que la ontología de las sustancias está

enraizada en el uso de términos singulares en Brandom (2000), capítulo 4;

Brandom (1994), pp. 360-404.

[2] Pelevin (2001), pp. 139-141.

[27] Heidegger (1997), p. 51: «¿Y qué es lo que, por nuestra parte, dejamos que se

oponga [entgegenstehen]? No puede ser un ente. Pero si no es ente, entonces es

una nada [Nichts]. Solo si este hacer-objetivar de… es un detenerse en la nada,

puede el representar permitir el encuentro con un no-nada [nicht-Nichts] –en vez

de la nada y en ella–, es decir, algo como un ente, en caso de que este se muestre

empíricamente» [Martin Heidegger, Kant y el problema de la metafísica. Trad.

Gred Ibscher Roth (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), pp. 60-61].

[28] Visto bajo esta luz, el concepto de Badiou del vacío en última instancia lo

compromete (a pesar de él) al vacío que actualmente está ahí afuera. No deja

atrás de sí la cosmología, tal como él afirma, sino más bien la reafirma con su

recurso a una ontología y al vacío. Nombrar el vacío significa desplazarlo. No

tiene un nombre adecuado, ni siquiera «el vacío». Por esta razón, no puede haber

una ontología del vacío. No es sino una retirada que siempre nos fuerza a otra

revocación más de la necesidad.

[2] Argumento a favor de la necesaria incompletud de la «metábasis», es decir de

la actividad de construir metalenguajes. En Gabriel (2008), pp.

209-215.

[3] Wittgenstein (1969), §§93-97, 162, 167, 233, 262.

[31] Wittgenstein (1979), p. 10e.

[32] Wittgenstein (1953). Wittgenstein escribe que «una figura [picture] nos tuvo

cautivos. Y no podíamos salir pues reside en nuestro lenguaje y este parece

repetírnosla inexorablemente» (PI, §115).

[33] Badiou (2007), p. 30: «La ontología, el sistema axiomático de la inconsistencia

particular de las multiplicidades, aprehende el en-sí de lo múltiple formando toda

inconsistencia en consistencia y formando toda consistencia en inconsistencia.

De este modo deconstruye cualquier efecto del uno [one-effect]; es fiel al no-ser

del uno, así como a desplegar, sin nominación explícita, el juego reglado de lo

múltiple de manera que no es sino la forma absoluta de la presentación, por lo

tanto el modo en que el ser se propone a todo acceso».

[34] Hegel (1969), p. 50.

[35] Gadamer (2004), p. 296.

[3] Hogrebe (1989). Entrego una visión panorámica del debate contemporáneo

sobre Schelling en Gabriel (2005), pp. 271-301, así como en Gabriel (2006b),

§§1-3.

[37] Michelle Kosch da cuenta de manera lograda de la relación entre la

crítica de

Kierkegaard y Schelling a Hegel; Kosch (2006). Véase también Matthews

(2008), pp. 1-84, en particular pp. 54-68, y Houlghate (1999). Una buena

introducción se puede encontrar en Bowie (1993).

[38] Véase la excelente edición con traducción, introducción y notas de Andre

Bowie, Schelling (1994).

[3] Algo de este material por fortuna es accesible en inglés. Véase Schelling

(2007) y (2008).

[4] Frank (1975). Véase también la discusión de este tópico en Bowie (1994), pp.

23-35.

[41] Friedrich Schelling Sämmtliche Werke, XIII, p. 353; XIV, 343, pp. 347-351.

[42] W, X, pp. 101, 309; SW, XIII, p. 230.

[43] SW, XII, p. 649.

[44] Para una reconstrucción comprensiva de este aspecto de Schelling véase K.

Hay (2008).

[45] Véase también Gabriel (2007) y Gabriel (2012).

[4] Hogrebe (2007b). Un punto similar es destacado por Bataille (2005).

[47] Hegel (1969), p. 400.

[48] Kant (2003), B626.

[4] Ibid., A601/B629. «Así pues, sea cual sea el contenido de un concepto, tanto

en su cualidad como en su extensión, nos vemos obligados a salir de él si

queremos atribuir existencia a su objeto. En los objetos de los sentidos ello

sucede relacionándolos, de acuerdo con las leyes empíricas, con alguna de

nuestras percepciones. En el caso de los objetos del pensar puro, no hay medio

ninguno de conocer su existencia, puesto que tendríamos que conocerla

completamente a priori. Pero nuestra conciencia de toda existencia (sea

inmediata, en virtud de la percepción, sea mediante inferencias que enlacen algo

con la percepción) pertenece por entero a la unidad de la experiencia. No

podernos afirmar que una existencia fuera de este campo sea absolutamente

imposible, pero constituye un supuesto que no podemos justificar por ningún

medio».

[5] Ibid., A158/B197.

[51] Ibid., A111.

[52] Wittgenstein (1961), prop. 5.633.

[53] Véase Henrich (1967), Sturma (1985), Frank (1991).

[54] Žižek (2008), p. XXIX.

[55] Con tal de evitar el punto muerto de la reificación, el Fichte tardío, en sus

lecciones de 1804 sobre La ciencia del conocimiento, propuso el método de la

«génesis [Genetisieren]» como opuesto a la «facticidad»: siempre que creemos

haber aprehendido alguna unidad al parecer original (un hecho original, por

ende: «facticidad»), tenemos que reflexionar sobre el hecho de que

necesariamente no dimos con la unidad original. Fichte se refiere a este acto de

reflexión de orden superior acerca de la constitución de un dominio de hechos en

términos de una «génesis».

[5] Fichte (2005), p. 42: «Si se ha de mostrar lo absolutamente inconcebible como

subsistente en sí, entonces se ha de anular el concepto. Pero para que sea anulado

ha de ser puesto, pues solo en la anulación del concepto se muestra lo

inconcebible».

[57] Hegel (1969), p. 395. [N. de T. Otra traducción posible, recogiendo la

asonancia de scheinen en erscheinen y Erscheinung, sería: «El ser el parecer»].

[58] Meillassoux (2008), pp. 3-7. En la segunda parte de este capítulo me pondré

del lado de Meillassoux (y Schelling) argumentando que lo que hacemos de

hecho tiene que encontrar sentido en algún «exterior absoluto» (p. 7). En mi El

hombre en el mito (2006b) ya he argumentado que la filosofía de Schelling está

preocupada del exterior absoluto (absolutes Außerhalb) de la razón (p. 113 y

todo el 9). Sin embargo, pace Meillassoux, esto no conlleva el retorno al

pensamiento «precrítico» (After Finitude, p. 7) que él mismo prevé.

[5] Véase p. 126 [adaptar] en este volumen.

N. de T. Esta palabra compuesta, un concepto fundamental en el pensamiento

de Fichte –vinculado al acto originario, punto de partida incluso de toda la

filosofía, en el que el yo se pone a sí mismo, condensado en la fórmula «yo soy

yo»– pareciera oponerse a Tatsache, hecho, literalmente: cosa-acto. Jacinto

Rivera, al igual que José Luis Villa Cañas y Manuel Ramos, la traduce como

«acción originaria», mientras que Gaos y Quintana simplemente dicen «acción»,

Juan Cruz traduce el concepto como «autogénesis», como «acción originaria», y

Felix Duque como «acción de hecho». Según Ferrater Mora, otras versiones de

Tathandlung pueden ser: «acción absoluta», «acción actuada», «acto puro» (la

expresión usada por Giovanni Gentile). Sin pretender resolver el problema,

seguimos en este punto la traducción de Félix Duque, ya que, según ha

remarcado Rubén Céspedes («Fichte y la dialéctica del yo. Entre Kant y la

crítica hegeliana», Mutatis mutandis. Revista Internacional de Filosofía, 2, 2014,

mayo, p. 103 nota al pie 7), apela a la literalidad de los conceptos y a la

identidad entre el agente y el hecho.

[1] Esta distinción ha sido elaborada por Brandom (1994), p. 72.

[2] Eshelman (2008).

[3] McDowell (1998), p. 435. Es notable que McDowell, cuya obra principal se

llama Mind and World, dedica casi todo su esfuerzo conceptual a analizar la

primera, mientras que escasamente menciona lo segundo.

[4] Kant (2003), B404.

[5] Žižek (2008), p. 2.

Schelling (2006), p. 21.

[7] Véase también Žižek (2000).

[8] En mi libro Skeptizismus und Idealismus in der Antike (Gabriel [2009a])

argumento que la filosofía antigua (pace Bernard Williams y Myles Burnyeat)

está construida sobre un escepticismo respecto del mundo externo. Lo que

cambia en la filosofía moderna después de Descartes es que el sujeto

gradualmente descubre que no puede ser una sustancia lo que conlleva un

problema más radical para el mundo interno.

Fichte (1987), p. 64.

[7] Pelevin (2001), p. 270.

[71] En el filón de Nagel (1989), argumento a favor de esto en mi libro reciente An

den Grenzen der Erkenntnistheorie; Gabriel (2008).

[72] Žižek (2008), p. LXXXV.

[73] Hegel (1969), p. 395.

[74] Ibid.

[75] Ibid.

[7] En el capítulo sobre el «ser ilusorio», Hegel equipara «el fenómeno del

escepticismo» a «la apariencia del idealismo»; Hegel (1969), p. 396.

[77] Trendelenburg (1867).

[78] La metáfora de los lentes se debe, por supuesto, a Heinrich von Kleist. Cfr.

Kleist (1999), pp. 213-214, en su célebre carta de Wilhelmine von Zenge del 22

de marzo de 1801.

[7] Kant (2003), A26/B42 (citado según ibid., p. 47).

[8] Ibid., B72.

[81] Hegel (1969), p. 398 [citado según Ciencia de la lógica. Trad. Félix Duque

(Madrid: Abada, 2011), p. 446].

[82] Ibid., p. 400 [cit. según ibid., pp. 447-448].

[83] Véase, por ejemplo, Hegel (2002), §7.

[84] Véase Henrich (1978), p. 228.

[85] Si aplicamos esto a los giros paradojales de la filosofía francesa

contemporánea, en particular a la emergencia del «acontecimiento», podemos

fácilmente discernir su (denegado) origen hegeliano y su intento de superar la

inmanencia hegeliana a favor ya sea de la apertura mesiánica al Otro (Lévinas,

Derrida) o al acontecimiento de la verdad a pesar de su aparente

imposibilidad

(Badiou). El pensamiento del acontecimiento trata de pensar algo de lo que el

pensamiento no puede dar cuenta. Si es que ha de haber un acontecimiento,

entonces tiene que superar los límites de la reflexión.

[8] Hegel (1969), p. 431.

[87] Ibid., p. 434.

[88] Hegel (1971), §383.

[8] Ibid.

Ibid., §384.

[1] Véase el concepto de Castoriadis de «génesis ontológica» o de «creación

absoluta» en Castoriadis (1977a), pp. 180, 190, 227.

[2] Hegel (1969), p. 399 (cit. según ibid., pp. 446-447).

[3] Gadamer (1999), p. 1.

[4] Heidegger (1998), p. 41.

[5] Heidegger (1999), p. 283.

Crispin Wright ha desarrollado une explicación muy sutil acerca del rol del

juego de normas-en-contexto en la constitución de la determinación discursiva

en Wright (2004a). Para los orígenes wittgensteinianos de esta idea véase

también Wright (2004b).

[7] Castoriadis (1997b), p. 300.

[8] Nancy hace una observación similar en The speculative remark cuando

investiga la superación de la palabra inaugural de la Lógica, la que no puede ser

una superación en el sentido aún no establecido. Por lo tanto, la primera

superación es suprimida por Hegel, dando paso al siempre ya de la superación.

Por esta razón Nancy señala que «el principio de la aufheben es una voz, un

lenguaje o una palabra, que es pronunciada y se vuelve más pronunciada por sí

misma, sin origen y sin gramática» [Nancy (2001), p. 34)].

Hegel (1969), p. 601 (cit. según ibid., tomo II, pp. 151-152).

[1] N. de T. Taumel, también vértigo, vahído, frenesí, del verbo taumeln,

tambalearse, dar traspiés, vacilar.

[1 1] Hegel (1977), §47.

[1 2] Hegel (1991), §81, agregado.

[1 3] Hegel (1969), p. 706.

[1 4] Hölderlin (1988), p. 37.

[1 5] Kant (2003), B300.

[1] Hölderlin (1988), p. 37.

[1 7] Hegel (1969), pp. 706-707 [cit. según ibid., tomo II, p. 261].

[1 8] Kant (2003), B610-611, pp. 647-648.

[1] Ibid., A582-583/B610-611.

[11] Kant (2003), A582-583/B610-611. «En consecuencia, si hipostasiamos esta

idea del conjunto de toda la realidad, se debe a que transformamos

dialécticamente la unidad distributiva del uso empírico del entendimiento en la

unidad colectiva de un todo de la experiencia y a que concebimos en ese todo del

fenómeno una cosa particular que contiene en sí toda la realidad empírica.

Luego, por medio de la mencionada subrepción trascendental se confunde esa

cosa particular con el concepto de una que se halla en la cúspide de la

posibilidad de todas las cosas y que suministra las condiciones reales para

determinarlas completamente» [Immanuel Kant, Crítica de la razón pura. Trad.

Pedro Ribas (Madrid: Taurus, 2005), pp. 361-362].

[111] Kant (2003), A293/B349.

[112] McDowell (1996), p. 18.

[113] Este concepto se remonta a Stanley Cavell (2006). Cavell explícitamente

reconoce su deuda a la historia de la recopilación de Foucault en Las palabras y

las cosas: «Deberíamos tener cuidado con decir que al tratarse de objetos

naturales sabemos dónde encaja el próximo espécimen o parte, mientras que con

artefactos tenemos que encontrar dónde mejor encaja; cuidado por lo que

aprendemos del trabajo que se ha hecho más célebre en los textos de Foucault,

especialmente Las palabras y las cosas, a saber, que el saber basado en la

clasificación no es un descubrimiento derivado de una clara acumulación de

hechos, sino que a su vez requiere un conjunto de condiciones

intelectuales/históricas en las que una nueva concepción del saber (o episteme)

fue posible, en la que un nuevo escrutinio, u orden, de hechos fue hecho visible»

(p. 269).

[114] Me estoy refiriendo, por supuesto, a Goodman (1978).

[115] Nietzsche (1974), §375 [Aquí citado según Friedrich Nietzsche, La ciencia

jovial. Trad. de José Jara (Caracas: Monte Ávila, 1990), p. 375].

[11] El mismo Kant usa la metáfora de un horizonte que ulteriormente se volverá

prominente en el filón de la fenomenología de Husserl. Kant (2003), A658/B686-687: «La unidad sistemática dependiente de los tres principios lógicos puede ilustrarse del modo siguiente: todo concepto puede ser considerado como un punto que, en cuanto lugar de un observador, posee su horizonte, es decir un número de cosas representables desde el mismo y, por así decirlo, dominables con la vista. Dentro de ese horizonte tiene que poder señalarse una infinita multitud de puntos desde cada uno de los cuales se domine, a su vez, un panorama más reducido. Es decir, toda especie contiene subespecies, de acuerdo con el principio de especificación, y el horizonte lógico consta solo de horizontes más exiguos (subespecies), no de puntos sin extensión (individuos). Frente a los diferentes horizontes, esto es, frente a los géneros determinados por otros tantos conceptos, puede concebirse un horizonte común desde el cual sea posible abarcarlos todos como desde un punto central, que es el género superior, hasta llegar, finalmente, al género supremo como horizonte universal y verdadero, el cual es determinado desde el punto de vista del concepto supremo y abarca en sí toda la variedad: géneros, especies y subespecies» (citado según Kant, ibid., p. 395).

[117] Kant (2003), A574/B602-603.

[118] Ibid., A575/B603.

[11] Ibid.

[12] Ibid., A567/B604.

[121] Ibid.

[122] SW, XI, 291, 313.

[123] Adorno (1995), p. 5.

[124] Badiou (2007), p. 48.

[125] SW, X, 101, 309; SW, XIII, p. 230.

[12] Frege (1950), p. 87 (§74).

[127] Ibid.

[128] Badiou (2007), p. 53.

[12] Wittgenstein (1969), §253.

[13] Elaboro este punto en Gabriel (2008), §§14-15.

[131] Slavoj Žižek, Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político.

Trad. de Jorge Piatigorsky (Buenos Aires: Paidós, 1998), p. 121.

[132] Hegel (1974a), p. XIII [citado según Hegel, G. W. F., Lecciones de filosofía

de la historia. Trad. de Wenceslao Roces (México: Fondo de Cultura Económica,

1955), p. 5].

[133] Este punto es argumentado de manera convincente en Hogrebe (1996).

[134] Según Wittgenstein ha argumentado en un filón similar en el Tractatus, no

hay manera simple de comparar el lenguaje con el mundo sin hacer uso del

lenguaje, lo que conlleva que las condiciones de posibilidad de la referencia no

pueden ser, ellas mismas, los objetos de una referencia. Las

condiciones de

posibilidad de la referencia no son ellas mismas objetos al interior del mundo e

incluso son los objetos del metadiscurso de Wittgenstein que, por esta misma

razón, se declara a sí mismo carente de sentido en el peak de su reflexión;

Wittgenstein (1961).

[135] SW, XIV, 337.

[13] SW, XIV, 341.

[137] Véase Meillassoux (2008), pp. 39-42, 60. Meillassoux destaca que el

correlacionalismo clásico (la identificación a priori del ser y del pensamiento,

del ser y del ser dado a… traza una distinción entre «1. La contingencia

intramundana que es predicada de todo de lo que puede ser o no ser, ocurrir o no

ocurrir, al interior del mundo sin contravenir las invariantes del lenguaje y de la

representación a través de las que el mundo nos es dado», y «2. La facticidad de

estas invariantes como tales, que es una función de nuestra incapacidad de

establecer ya sea la necesidad o su contingencia». El propio Meillassoux

absolutiza la facticidad al establecer un nuevo «principio de no-razón»: «No hay

razón para nada de ser o permanecer de la manera en la que es; todo, sin razón

alguna, tiene que ser capaz de no ser y/o ser capaz de ser otro del que es». Esta

facticidad absoluta, no obstante, ya ha sido desarrollada por Schelling con una

diferencia importante: Schelling argumenta a favor de la contingencia

fundamental de la necesidad, incluyendo la necesidad de la contingencia en la

que Meillassoux insiste.

[138] SW, XI, p. 317; XIV, p. 346.

[13] Schelling (1994), p. 147.

[14] SW, X, 282; XIII, pp. 263-278; XIV, pp. 342-343.

[141] SW, XIV, p. 354.

[142] Sobre el concepto de «fondo sin fundamento [Ungrund]» véase Gabriel

(2006a).

[143] La traducción al inglés «We seek the absolute everywhere, and only ever find

things» [Buscamos lo absoluto en todas partes y siempre solo encontramos

cosas], que se halla en Novalis (1997), p. 23, por supuesto no advierte el juego

de palabras.

[144] SW, XIV, 338.

[145] SW, XIV, 341-342.

[14] Blumenberg (1985a), p. 19.

[147] Ibid., p. 4. Curiosamente, Blumenberg sigue considerando que «la

intencionalidad –la coordinación de partes en un todo, de cualidades en un

objeto, de cosas en un mundo– puede ser la condición agregada «enfriada» de

tales tempranos logros de la conciencia» (p. 21), con lo que principalmente se

refiere a «atención» y «afecto». La paradoja, por supuesto, consiste en una

conjunción de las dos demandas de que (1) la ansiedad, es decir una forma de

intencionalidad, gatilla el desarrollo de la atención y del afecto, de manera que

(2) la intencionalidad como tal es el resultado «enfriado» de este proceso. En

otras palabras, la intencionalidad no puede ser el resultado de un proceso que

presupone una forma de intencionalidad para despegar, en primer lugar. Esta

paradoja es un ejemplo de la différance derridiana. Tal como en tótem y tabú de

Freud o en la teoría del contrato social de Rousseau, aquello que se presupone

que es establecido mediante un proceso (estructuras de tipo legales) es

presupuesto de siempre ya estar operativo en el comienzo. Este es el

entrelazamiento entre arqueología y teleología, tal como Derrida señala en Derrida (1967), pp. 168, 283, 326, 349 ss.

[148] Ibid., p. 3.

[14] SW, XIV, 338.

[15] Hegel (1969), pp. 550-553.

[151] Marx (1988), pp. 159-160, en su «Crítica de la dialéctica de Hegel y de su

filosofía en general», repara en el mismo punto que Schelling: «Pero si

para mí

la filosofía de la religión, etcétera, solo es la verdadera existencia de la religión,

eso quiere decir que solo como filósofo de la religión soy verdaderamente

religioso, con lo que niego la religiosidad real y el hombre realmente religioso.

Pero, al mismo tiempo, los confirmo, en parte dentro de mi propia existencia o

dentro de la existencia ajena, que opongo a ellos y que solo es su expresión

filosófica, y en parte en su forma originaria peculiar, pues para mí valen

solamente como el aparente ser de otro modo, como alegorías, como formas

ocultas bajo envolturas sensibles de su propia existencia verdadera, id est, de mi

existencia filosófica» [Karl Marx, Escritos económicos varios. Trad. de

Wenceslao Roces (México: Grijalbo, 1966), p. 120].

[152] Lévi-Strauss (1979), p. 1.

[153] Ibid., p. 12.

[154] Schelling (2008), p. 136.

[155] Ibid., p. 40.

[15] Ibid., p. 153.

[157] Ibid., p. 152.

[158] Ibid., p. 135.

[15] Ibid., pp. 120-121.

[1] SW, XIII, p. 257.

[11] Freud (1950), p. 96.

[12] Ibid., p. 81 [citado según Sigmund Freud, «Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos…». En Obras completas, vol. XIII, pp. 69-70].

[13] Schelling (2008), pp. 144, 150.

[14] Véase también la noción de Blumenberg de «pluscuamperfecto», «prepasado» o «pasado lejano» [Vorvergangenheit] en Blumenberg (1985a), p. 21: «El discurso sobre los comienzos es siempre sospechoso de haber caído en el delirio de lo original. Nada de lo que aquí hablamos quiere retornar a ese comienzo donde tiene su convergencia. Todo se mide, más bien, por su distancia con respecto al comienzo, por lo que es más prudente hablar, más que de "orígenes", del "pasado lejano". Este no sería una época de omnipotencia de los deseos, que solo chocando con la resistencia de lo que no se doblega ante ningún deseo habría llegado a condescender, aviniéndose a un compromiso con la realidad. No podemos sospechar allí más que la existencia de la única experiencia absoluta que hay: la de la supremacía de lo otro» [citado según Hans Blumenberg, Trabajo sobre el mito. Trad. de Pedro Madrigal (Barcelona: Paidós, 2003), p.

29].

[1 5] Schelling (2008), pp. 153-154.

[1] Véase, por ejemplo, ibid., p. 126.

[1 7] Ibid., p. 126.

[1 8] Ibid., p. 126.

[1] McDowell (1996), lección 2.

[17] Hegel (1969), p. 842.

[171] Hegel (1977), §47.

[172] Ibid., §109.

[173] Blumenberg argumenta que el proyecto idealista de la autogénesis asume la

forma de un último mito. Véase Blumenberg (1985), pp. 265-270.

[174] Bernstein (2002), p. 186.

[175] Véase la argumentación de Lyotard en contra de la posibilidad de una

reglamentación absoluta de la frase en Lyotard (1988).

[17] Schelling (2008), p. 38. Schelling aquí establece una referencia implícita y

crítica a Hegel. Hegel, a su vez, con frecuencia usa el término «esencia(lidade)s

puras» [Wesenheiten]. Véase, por ejemplo, Hegel (1969), p. 28.

[177] Quine (1964), p. 42: «La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento,

o creencias, desde las más casuales cuestiones de la geografía y la historia hasta

las más profundas leyes de la física atómica o incluso de la matemática o de la

lógica puras, es una fábrica construida por el hombre y que no está en

contacto

con la experiencia más que a lo largo de sus lados. O, con otro símil, el todo de

la ciencia es como un campo de fuerzas cuyas condiciones-límite da la

experiencia» [citado según William van Ornam Quine, Desde un punto de vista

lógico. Trad. Manuel Sacristán (Barcelona: Paidós, 1962), p. 86]. Véase también

su célebre argumento pragmático de que el concepto de los objetos físicos solo

difiere gradualmente de una creencia en los dioses de Homero, siendo ambos un

mito: «Yo por mi parte, como físico lego que soy, creo en los objetos físicos y no

creo en los dioses de Homero, y considero un error científico orientar la creencia

de otro modo. Pero en cuanto a fundamento epistemológico, los objetos físicos y

los dioses difieren solo en grado, no en esencia. Ambas suertes de entidades

integran nuestras concepciones solo como elementos de cultura. El mito de los

objetos físicos es epistemológicamente superior a muchos otros mitos porque ha

probado ser más eficaz que ellos como procedimiento para elaborar una

estructura manejable en el flujo de la experiencia» (ibid., p. 89).

[178] Berkeley (1998), p. 182.

[17] Debo esta distinción a discusiones con Tom Krell.

[18] Blumenberg (1998), p. 10.

[181] Ibid., p. 12.

[182] Ibid., p. 10.

[183] Esta observación se remonta a Cavell (1999), pp. 52-53. Véase también

Conant (2004).

[184] Hesiod»s Theogony (1999), p. 116.

[185] Schelling (2008), p. 30. Véase también p. 35.

[18] No deja de ser interesante que de Epicuro se dice que fue atraído por primera

vez por la filosofía a la delicada edad de catorce años, cuando su profesor fue

capaz de explicarle el origen del caos. Véase Sexto Empírico (1936), pp. 18-19:

«Y es que quien dijo: “Lo primero fu el Caos, pero luego la Tierra anchurosa,

que en su seno es morada segura de todas las cosas”, se refuta a sí mismo

porque, si alguien le pregunta de qué cosa se originó el caos, no tendrá respuesta

que ofrecer». Algunos aseguran que esta fue también la razón de que naciera en

Epicuro su interés por la filosofía. En efecto, siendo aún un jovenzuelo, le

preguntó a su maestro de gramática, que estaba leyendo lo de «Lo primero fue el

Caos», de qué cosa se originó el caos, si es que nació primero. Y al responder

aquel que enseñar tales cosas no era tarea suya, sino de los llamados filósofos,

Epicuro replicó: «Pues entonces tengo que irme con ellos, si es que

conocen la

verdad de las cosas» [citado según Sexto Empírico, Contra los dogmáticos. Trad.

Juan Francisco Martos Montiel (Madrid: Gredos), p. 539].

[187] Wittgenstein (1969), §94.

[188] Ibid., §95.

[18] Ibid., §101.

[1] Ibid., §159.

[1 1] Wittgenstein (1980), p. 7. La contingencia de las proposiciones del marco es

evidente si consideramos la insistencia de Wittgenstein en que nadie nunca ha

estado en la Luna o alguna vez pueda ir a la Luna: «Si pensamos en nuestro

sistema, es cierto que ningún hombre ha estado en la Luna. No se trata solo de

que no nos hayan contado nada por el estilo personas razonables, sino de que

todo nuestro sistema de física nos impide creerlo» [citado según Ludwig

Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre

la certeza. Trad. Jacobo Muñoz Veiga e Isidoro Reguera Pérez, Alfonso García

Suárez y Carlos Ulises Moulines, Josep Lluís Prades y Vicent Raga (Madrid:

Gredos, 2009), p. 673].

[1 2] Wittgenstein (1969), §132 [citado según ibid., pp. 677-679].

[1 3] Ibid., §130 [citado según ibid., p. 677].

[14] Ibid., §559 [citado según ibid., p. 793].

[15] Ibid., §475 [citado según ibid., p. 769].

[1] Žižek (2008), p. LXXIV.

[17] Schelling (2008), p. 117.

[18] Adorno/Horkheimer (2002), p. 19 [citado según La dialéctica de la Ilustración. Trad. Juan José Sánchez (Madrid: Trotta, 2018), p. 79].

[1] Ibid., p. 18.

[2] Ibid, p. 11 [citado según ibid., p. 70].

[21] Blumenberg ha explicado esto detalladamente e in extenso tanto el The Legitimacy of the Modern Age (1985b) como en The Genesis of the Copernican World (1989).

[22] Véase Wright (2004), en particular pp. 207-209.

[23] Schlegel (1968).

[24] Witgenstein (1969), §344 [citado según op. cit., p. 731].

[25] Kant (2003), A584/B611, nota al pie [citado según Kant, op. cit., p. 362].

[2] Véase el primer ensayo de Jonas (2001).

[27] Para una reciente defensa de «animismo» luego del desencantamiento véase Hogrebe (2007a).

[28] Traté de explicar esto en detalle en la estela de la distinción de Brandom entre idealismo dependiente de los sentidos y dependiente de la referencia en Gabriel (2008).

[2] Hyppolite (1997), p. 95 [citado según Lógica y existencia. Trad. María

Cristina Martínez Montenegro y Jesús Rodolfo Santander Iracheta (Puebla:

Universidad Autónoma de Puebla, 1987), p. 117].

[21] Kant (2003), A250-251 [citado según Crítica de la razón pura. Trad. Pedro

Ribas (Madrid: Taurus, 2005), p. 194].

[211] Priest (1995).

[212] Bataille (2004), p. 157. Véase también su comentario similar en Bataille

(2005), p. 123. «Insisto en la naturaleza insular de mi lenguaje. Es a través de

una negación brutal, agresiva que designo una experiencia que en sí es una

negación de la comprensión».

[213] Cavell (1999), p. 236.

[214] Meillassoux (2008), p. 47.

[215] Ibid., p. 66.

[21] Concuerdo con Rancière que las políticas democráticas trazadas sobre la

«presuposición de igualdad» al mismo tiempo presupone «la contingencia pura

de todo orden». Cf. Rancière (1995), pp. 36-37, 48.

[217] Meillassoux (2008), p. 67.

[218] Ibid., p. 60.

[21] Rilke usa «estar aquí» como un nombre para la inmanencia radical en las

Elegías del Duino; véase Rilke (1974). Cf. Séptima elegía, vs. 39; novena elegía,

vs. 10.

[22] Meillassoux (2008), p. 53.

[221] Sin entrar en detalles en este lugar, uno incluso puede aventurarse a sostener

que la globalización es el intento de conciliar el vacío creando un mundo que

desmiente su contingencia. La relación entre el concepto de mundo y

globalización ha sido célebremente analizada por Nancy (2007).

[222] En otro lugar he argumentado que este es el mensaje ontológico de Black

Square de Malevich. Véase Gabriel/Halfwassen (2008), pp. 257-277.

[223] Meillassoux (2008), p. 3. «Con tal de reactivar la tesis cartesiana en términos

contemporáneos, y de plantearlo en los mismos términos en los que intentamos

conservarlo, debemos sostener lo siguiente: todos aquellos aspectos del objeto que pueden ser formulados en términos matemáticos pueden ser concebidos con sentido como propiedades del objeto en sí. Todos aquellos aspectos del objeto que pueden dar lugar a un pensamiento matemático (a una fórmula o la digitalización) más que a una percepción o sensación pueden ser convertidos con sentido en propiedades de la cosa no solo tal como es conmigo, sino también tal como es sin mí».

[224] Wright (1992).

[225] «The Consequences of Nonknowledge». En Bataille (2004), pp. 111-118.

[22] Ibid., p. 111.

[227] Ibid., p. 112.

[228] Esta es la razón por la que he tratado de motivar un renacimiento

del

idealismo en el sentido de una reflexión de orden superior como el dominio

adecuado de la filosofía en Gabriel (2008), argumentando en contra de la

identificación analítica de idealismo con creacionismo óntico. El ejemplo más

crudo de un malentendido de una reflexión de orden superior y su relación con

correlacionalismo ha sido expuesto por Paul Boghossian (2006) en su libro Fear

of Knowledge: Against Relativism and Constructivism.

[22] Bataille (2004), p. 112.

[23] Ibid., p. 113.

[231] Ibid., p. 113.

[232] Bataille (ibid., p. 157) habla del «postulado de la ciencia»: «Sin duda, es

posible vivir en el mundo progresivamente conocido, no sufrir, dado que uno

está esperando pacientemente a la reducción progresiva de lo desconocido a lo

conocido. Este es el postulado de la ciencia. El sufrimiento recién comienza si la

vanidad de una reducción de lo desconocido a lo conocido es revelad».

[233] Poe (1996), pp. 129.

[234] Cavell (1999), p. 45. Véase también p. 48.

[235] Véase Nagel (1989).

[23] Cavell (1999), p. 365.

[237] N. de T. Enreligement es el neologismo de Meillassoux (Après la finitude.

Essai sur la nécessité de la contingence. París: Seuil, 2006) que ha sido traducido

como religionizing al inglés y que Margarita Martínez ha traducido como en-

religamiento [Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la

contingencia (Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2015)]. El término, así

explicita el mismo Meillassoux, que se pretende simétrico del aquel de

racionalización, apunta a un movimiento del pensamiento que sería el contrario

exacto de la racionalización progresiva del judeocristianismo bajo la influencia

de la filosofía griega.

[238] Wittgenstein (1969), §362.

[23] Ibid., §368.

[24] Véase Gehlen (1956). Me baso aquí en las convincentes observaciones de la

introducción de Robert M. Wallace a su traducción de Blumenberg (1985a), en

particular pp. XXII-XXIII.

[241] Chasseguet-Smirgel (1998), p. 128.

[242] Meillasssoux (2008), p. 155.

[243] Freud (1950), p. 187.

[244] Ibid., p. 183.

[245] Ibid., p. 164.

[24] Wilshire (2002).

[247] Ibid., p. 16.

[248] Bataille (2004), p. 79. Debo este paralelo a Tom Krell.

[24] Lévi-Strauss (1979), p. 6.

[25] Robert Pippin (2005). The persistence of subjectivity (Cambridge: Cambridge

University Press), p. 118

[251] Ibid. pp. 118-119 (la traducción es nuestra).

[252] Georg W. F. Hegel (1975), Lectures on The Philosophy of World History.

Introduction: Reason in History. Tr.ad H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge

University Press), pp. 176-190 [Lecciones sobre la filosofía de la historia

universal. Trad. José Gaos (Madrid: Alianza, 1999). pp. 177-200].

[253] Jacques Derrida (1978), «Cogito and the History of Madness». En Writing

and Difference. Trad. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press)

[«Cogito e historia de la locura». En La escritura y la diferencia. Trad. Patricio

Peñalver (Barcelona: Antrophos, 1989), pp. 47-89.]

[254] Gilbert K. Chesterton (1995), Orthodoxy (San Francisco: Ignatius Press), p.

45 (la traducción es nuestra).

[255] Catherine Malabou (2005), The future of Hegel (Londres: Routledge). p. 117

[El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica. Trad. Cristóbal

Durán (Lanús: Editorial Palinodia/Editorial La Cebra, 2013), p. 212]

[25] Ibid., p. 26 [ibid., p. 58].

[257] Debo esta observación a Caroline Schuster (Chicago).

[258] Hay, por cierto, una gran diferencia entre los movimientos torpes y

automatizados del zombi y la sutil plasticidad de los hábitos propiamente dichos,

de su refinado saber-hacer; sin embargo, estos hábitos propiamente tales

emergen solo cuando el nivel de los hábitos es suplementado por el nivel de la

conciencia propiamente dicha y el habla. Lo que el comportamiento ciego del

zombi proporciona es la «base material» de la plasticidad refinada de los hábitos

propiamente tales: la materia de la cual estos hábitos propiamente tales están

hechos.

[25] Hegel(1971), Philosophy of Mind: Part III of the Encyclopaedia of the

Philosophical Sciences. Trad. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press. §410)

[Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Introducción y notas de Ramón Valls

Plana (Madrid: Alianza. 2005), p. 465]

[2] Ibid.

[2 1] Alain (1983), Idees (París: Flammarion), p. 200 (la traducción desde el inglés

de este pasaje es nuestra).

[2 2] Hegel (2002), Philosophy of Right. Trad. A. White (Newburyport: Focus Pu-

blishing), §151. Adición [Hegel(2000), Rasgos fundamentales de la filosofía del

derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado. Trad.

EduardoVásquez, p. 229].

[2] [3] Hegel (1971), Philosophy of Mind: Part III of the Encyclopaedia of the

Philosophical Sciences. Trad. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press), §410.

Adición [Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, op. cit., pp. 466-

467].

[2] [4] Ibid.

[2] [5] Malabou, C. (2005). p. 75 [op. cit., p. 143].

[2] Ibid, p. 70 [ibid., p. 135].

[2] [7] Ibid., pp. 70-71 [ibid., pp. 134-135].

[2] [8] Ibid., p. 76 [ibid., p. 145].

[2] Ibid., p. 75 [ibid., p. 143].

[27] Ibid., p. 57 [ibid., p. 107].

[271] Peter van Inwagen (1990). Material Beings (Ithaca: Cornell University Press).

[272] Francisco Varela (1996), «The Emergent Self». En John Borckman (ed.), The

Third Culture (Nueva York: Simon and Schuster).

[273] Félix Ravaisson (1984), De l»habitude (París: Fayard), p. 10 [hay traducción

castellana: Ravaisson, F. (2015), Del hábito (Buenos Aires: Cactus)].

[274] Hegel aclara este punto en su Lógica: «La actividad del pensamiento que está

trabajando en todas nuestras ideas, propuestas, intereses y acciones está, como

dijimos, ocupada inconscientemente [...] Cada individuo animal es un individuo

tal primeramente porque es un animal: si esto es verdad, entonces sería

imposible decir qué individuo podría ser todavía si esta fundación fuera

retirada». Hegel (1969), Science of Logic. Trad. A. V. Miller (Amherst, NY: Humanity Books), pp. 36-37 [Ciencia de la lógica. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Solar/Hachette, 1976). pp. 35-36].

[275] Malabou, C. (2005)., p. 32 [op. cit., p. 68].

[27] Hegel (1971). §408, adición [op. cit., pp. 461-462].

[277] Malabou, C. (2005), p. 35 [op. cit., p. 74].

[278] Hegel (1971), §408 [op. cit., p. 462].

[27] Mirándolo más de cerca, se vuelve claro que la noción hegeliana de locura

oscila entre dos extremos, que uno está tentado en llamar, haciendo referencia a

la noción de violencia de Benjamin, locura constitutiva y locura constituida.

Primero, hay una locura constitutiva: la radical «contradicción» de la condición

humana misma, entre el sujeto como «nada», como la puntualidad evanescente y

el sujeto como «todo», como el horizonte de su mundo. Luego, está la locura

constituida: la fijación directa a, identificación con, un rasgo particular como un

intento de resolver (o, mejor dicho, acortar) la contradicción. En cierto modo,

homólogo con la ambigüedad de la noción lacaniana de objet petit a, la locura

nombra al mismo tiempo la contradicción/vacío y el intento de resolverlo.

[28] Hegel (1971), adición al §408 [op. cit., p. 462].

[281] Ibid.

[282] Ibid., §401 [ibid., p. 451].

[283] Hegel (1977), Phenomenology of Spirit. Trad. A. V. Miller (Oxford: Oxford

University Press), §310 [Fenomenología del espíritu. Trad. Manuel Jiménez

Redondo (Madrid: Abada, 2009), p. 414].

[284] Malabou (2005), p. 71 [op. cit., p. 136].

[285] Ibid., p. 72 [ibid., p. 138].

[28] Ibid., p. 68 [ibid., p. 130].

[287] Hegel (1977), §322 [op., cit., p. 426].

[288] Ibid., §318 [ibid., p. 422].

[28] Karl Marx (1978), «Class Struggles in France». En Collected Works, vol. 10

(Londres: Lawrence and Wishart) [Las luchas de clases en Francia de 1848 a

1850. Trad. Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels (Madrid:

Fundación Federico Engels, 2015)].

[2] Hegel (1977), §318 [op. cit., p. 422].

[2 1] Malabou (2005), p. 67 [op. cit., p. 129].

[2 2] Ibid., p. 68 [ibid., p. 130].

[2 3] Hegel (1974b), «Jenaer Realphilosophie». En Frehue politische

Systeme

(Fráncfort del Meno: Ulstein. p. 204. Traducción citada desde Dolnald Phillip

Verene (1985), Hegel»s Recollection (Albany: Suny Press), pp. 7-8 [Filosofía

real. Trad. José MaríaRipalda (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006), p.

154]. Además, Hegel menciona «el abismo nocturno en el cual un mundo de

imágenes y presentaciones infinitamente numerosas está preservado sin estar en

la conciencia». En Hegel(1971), Philosophy of Mind: Part III of the

Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. Trad. A. V. Miller (Oxford:

Clarendon Press), §453, adición [Enciclopedia de las ciencias filosóficas en

compendio. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana (Madrid:

Alianza, 2005), p. 494].

[24] Hegel (1977), §32 [op. cit., p. 136].

[25] Jean-Paul Sartre(1957), Being and Nothingness. Trad. H. Barnes (Londres:

Methuen), p. 59 [El ser y la nada. Trad. J. Valmar, (Barcelona: Altaya, 1966), p.

93]

[2] Robert Bernasconi (2006), How to read Sartre (Londres: Granta), p. 38.

[27] Sartre también llama la atención acerca de una distinción crucial entre este

tipo de «interpretación de un rol» y la «interpretación de un papel»

teatral, donde

el sujeto simplemente imita los gestos de un camarero para diversión del

espectador: en una oposición clara a la imitación teatral, el camarero que

«interpreta ser un camarero» realmente es un camarero. Como dice Sartre, el

camarero «realiza» la condición de ser un camarero, mientras que el actor que

interpreta un camarero en un escenario está «irrealizado» en su rol; en términos

lingüísticos, uno puede decir que lo que cuenta para esta diferencia es el estatus

performativo de mis actos: en el caso de un actor, la «eficiencia» performativa

está suspendida. Un psicótico es precisamente el que no ve (o, mejor dicho,

«siente») la diferencia: para él, ambos, tanto el camarero como el acto, están

solamente «interpretando un rol».

[2] [8] Malabou (2005), p. 74 [op. cit., p. 129].

[2] En cuanto a este último ejemplo, hay intentos de reconstruir la respuesta de

Hegel a la «inversión materialista» de la dialéctica de Marx. Cfr. William Maker

(1989), «Hegel»s Critique of Marx». En W. Desmond (ed.), Hegel and His

Critics (Buffalo: Suny Press), pp. 72–92. Véase también mi propia defensa de

Hegel contra Marx en el capítulo 1 de Slavoj Žižek(2006), The Parallax View

(Cambridge, MA: MIT Press) [hay traducción castellana: Visión de paralaje.

Trad. M. Mayer (México: Fondo de Cultura Económica, 2006)].

[3] Walter Schulz (1975) avanza justamente sobre esta tesis en Die Vollendung

des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Pfullingen: Neske.

[3 1] G. Zoeller (2008), «Thinking and Willing in the Later Fichte». En D.

Breazeale y T. Rockmore (eds.), After Jena. New Essays on Fichte's Later

Philosophy (Evanston: Northwestern University Press), p. 51.

[3 2] Johannes Brachtendorf (2008), «The Notion of Being in Fichte's Late

Philosophy». en D. Breazeale y T. Rockmore (eds.), After Jena. New Essays on

Fichte's Later Philosophy (Evanston: Northwestern University Press), pp. 157.

[3 3] Ibid., p. 158. Este giro puede formularse también como uno que va del poner

al aparecer: mientras que, en 1794, el Yo se pone a sí mismo en tanto que

poniéndose a sí mismo, en 1812 «el aparecer aparece para sí mismo en tanto que

apareciendo para sí mismo». Aparecer, sin embargo, es una actividad. Así, la

aparición aparece a sí misma como siendo activa a través de sí, o como un

principio «desde sí mismo, fuera de sí mismo, a través de sí mismo». Fichte

concluye que, desde que la aparición está constituida por el acto de aparecer para

sí misma, concibe su propia existencia (su «ser formal») como fundada en sí

misma. Tan pronto como la apariencia se refleja en sí misma, se comprende a sí

misma a través de sí. Pero esto no puede ser verdad, como la Wissenschaftslehre

lo demuestra. Solo uno es en el sentido de la capacidad de autoriginarse, a saber,

el Absoluto, por lo que la apariencia no puede verdaderamente ser en este

sentido.

[3] [4] Johann G. Fichte (1971), Fichte's Werke. Ed. por I. H. Fichte (Berlín/Nueva

York: Walter De Gruyter), vol. 10, p. 365.

[3] [5] Hay que añadir una breve nota aquí. Los partidarios del «análisis del

discurso» a menudo se levantan contra quienes todavía enfatizan el papel

estructural clave del modo de producción económico y su dinámica, con el

reproche de «marxismo vulgar» o con el eslogan de «esencialismo económico»:

la insinuación es que tal perspectiva reduce el lenguaje a un instrumento

secundario, localizando la real eficiencia histórica solo en la «realidad» de la

producción material. Hay, sin embargo, una simplificación simétrica que no es

menos «vulgar»: la de proponer un paralelo directo entre el lenguaje y la

producción, es decir, concebir –al estilo de Paul de Man– al lenguaje

en sí como

otro modo de producción, la «producción de sentido». De acuerdo con este

enfoque, en paralelo con la «reificación» de la labor productiva en su resultado,

el concepto de sentido común de que hablar es una simple expresión de una

suerte de sentido preexistente también «reifica» el sentido, ignorando cómo el

sentido no solo es reflexionado en el habla, sino generado en ella; es el resultado

de una «práctica significante», como alguna vez estuvo a la moda decir… Uno

debe rechazar este enfoque como el peor caso de un formalismo no dialéctico:

envuelve una hipóstasis de «producción» en un concepto universal abstracto que

engloba la producción económica y la «simbólica» como dos especies,

descuidando su estatus radicalmente diferente.

[3] Por ello, el Yo trascendental kantiano, su pura apercepción, es una función

puramente formal, que no es ni noumenal ni fenomenal, está vacía, ninguna

intuición fenoménica le corresponde, ya que, si se presentara a sí mismo, su

autoaparición sería la «cosa en sí», es decir la autotransparencia de un noúmeno.

El paralelo entre el vacío del sujeto trascendental ($) y el vacío del objeto

trascendental, la X inaccesible que causa nuestras percepciones, es engañosa: el

objeto trascendental es el vacío más allá de las apariencias fenoménicas,

mientras que el sujeto trascendental aparece ya como un vacío.

[3 7] Véase R. Pfaller (artículo no publicado, 2002), The Potential of Thresholdsto

Obstruct and to Facilitate. On the of Displacement in Obsessional Neurosis and

Perversion: «Lo que es sustituido también puede aparecer por sí mismo, en una

escala 1:1, en el rol del sustitutito, solo debe haber alguna característica que

asegure que se lo tome como si fuera él mismo. Todo lo que aparece delante del

umbral se asume que es el Ersatz, así como todo lo que yace detrás es tomado como lo que es sustituido. Hay decenas de ejemplos de tales ocultamientos que son obtenidos no mediante la miniaturización, sino solo mediante una localización inteligente. Como Freud observó, los actos mismos que están prohibidos por la religión son practicados en nombre de la religión. En tales casos –como, por ejemplo, asesinar en el nombre de la religión– la religión también puede prescindir por completo de la miniaturización. Los defensores a ultranza de la vida humana, por ejemplo, que se oponen al aborto, no se detendrán hasta asesinar al personal de la clínica. La derecha radical que se opone a la homosexualidad en los Estados Unidos actúa de una manera similar.

Organizan los llamados “ataques homofóbicos” en el transcurso de los cuales golpean y finalmente violan a los gay. La gratificación última de las pulsiones homosexuales u homicidas puede, por lo tanto, alcanzarse también si solo se cumple la condición de evocar un símil de una contraposición. Lo que parece sr una “oposición” tiene entonces el efecto que la X a ser rechazada puede aparecer ella misma y ser tomada por una no-x».

[3 8] Esta brecha también puede ser la brecha que separa el sueño de la realidad:

cuando, a mitad de la noche, uno sueña que tiene un animal o una roca pesada

sobre el pecho que le causa dolor, este sueño, por supuesto, es una reacción al

hecho de que uno tiene un dolor real en el pecho; el sueño inventa una narrativa

para dar cuenta del dolor. Sin embargo, el truco es no solo inventar narrativa,

sino algo más radical: sucede que, mientras se tiene un dolor en el pecho, se

tiene un sueño de TENER UN DOLOR EN EL PECHO. Estando consciente que

se está soñando, el hecho mismo de trasponer el dolor en el sueño tiene un efecto

calmante («¡no es un dolor real, solo es un sueño!»).

[3] Fichte (1987), The Vocation of Man. Trad. P. Preuss (Indianápolis: Hackett

Publishing), pp. IX-XI

[31] Ibid., p. XI.

[311] Nikolái Bujarin (2005), Philosophical Arabesques (Londres: Pluto Press), p.

40.

[312] Ibid., p. 41.

[313] Ibid., p. 46.

[314] Ibid., p. 131.

[315] Inmanuel Kant (1956), Critique of Practical Reason. Trad. L. W. Beck (Nueva

York: Palgrave Macmillan), pp. 152-153 [Crítica de la razón práctica.

Traducción, estudio preliminar, notas en índice analítico de Dulce María Granja

Castro (México: Fondo de Cultura Económica, 2005) pp. 174-175].

[31] Ibid., p. XII.

[317] Véase Dominic Breazeadale(1995), «Check or Checkmate? On the Finitude

of the Fichtean Self». En K. Ameriks y D. Sturma (eds.), The Modern Subject.

Conceptions of the Self in Classical German Philosophy (Albany: Suny Press).

pp. 87-114.

[318] Ibid., p. 100.

[31] La solución del misterio: él efectivamente no es el esposo, sino el amante de

la mujer que afirma ser su esposa. Cuando apenas sobrevive al accidente

mientras manejaba el auto del esposo, con su rostro desfigurado más allá de

cualquier reconocimiento, la esposa mata a su esposo, identificándolo a ÉL como

su esposo y ordenando a los cirujanos reconstruir su rostro a partir del modelo de

su esposo.

[32] Sylvain Portier (2005), Fichte et le depassement de la «chose en soi» (París:

L'Harmattan), p. 30.

[321] Ludwig Wittgenstein (1961), Tractatus logico-philosophicus. Trad. D. F.

Pears y B. McGuinness (Londres: Routledge. prop. 6.4311) [Wittgenstein, L.,

Tractatus logico-philosophicus. Traducción e introducción de Jacobo Muñoz e

Isidoro Reguera. Edición bilingüe alemán-español (Madrid: Alianza,

1987)].

[322] Ingmar Bergman (1995), My Life in Film (Londres: Faber and Faber), pp.

240-241.

[323] Véase F. Laclau (1995), Emancipation(s) (Londres: Verso Books).

[324] Ibid., pp. 134, 136.

[325] Ibid., p. 54.

[32] G. J. Seidel (1993), Fichte's Wissenschaftslehre of 1704. A Commentary on

Part I (West Lafayette: Purdue University Press), pp. 116-117.

[327] Portier (2005), p. 154.

[328] Portier (2005), p. 158.

[32] Véase Pierre Livet (1987), «Intersubjectivite, reflexivite et recursivite chez

Fichte». En Archives de Philosophie, pp. 581-619.

[33] G. J. Seidel (1993), Fichte's Wissenschaftslehre of 1704. A Commentary on

Part I (West Lafayette: Purdue University Press), p. 102.

[331] Ibid., pp. 87-88.

[332] Sartre (1957), Being and Nothingness. Trad. H. Barnes (Londres: Methuen),

p. 327 [trad. Valmar, op. cit., p. 576].

[333] R. Bernasconi (2006), How to Read Sartre (Londres: Granta), p. 48.

[334] S. Portier (2005), Fichte et le depassement de la «chose en soi'» (París:

L'Harmattan), p. 222.

[335] Ibid., p. 244.

[33] Ibid., p. 230.

[337] Ibid., p. 238.

[338] Ibid., p. 253.

[33] Ibid., p. 232.

[34] Ibid., p. 224.

[341] Fichte (1971), Fichte's Werke. Ed. por I. H. Fichte (Berlín/Nueva York:

Walter De Gruyter), pp. 478-479.

[342] Citado en G. J. Seidel (1993), Fichte's Wissenschaftslehre of 1704. A

Commentary on Part I. (West Lafayette: Purdue University Press), p. 50-51.

[343] Ibid., p. 89. N. de T. El autor se refiere aquí a la diferencia entre dos maneras

de negar al «ser» o al «sí mismo». Mientras que «non-self» remite a cualquier

ente distinto de uno mismo, es materialmente exterior a lo propio como

mismidad afirmada y sostenida, «not-self» remite en cambio a la negación del ser, al surgimiento de algo distinto u otro que sí mismo. En lo que sigue indicaremos la diferencia entre corchetes cuando sea necesario.

[344] Kant (2003), Critique of Pure Reason. Tr.ad N. K. Smith (Nueva York:

Palgrave MacMillan), Bxxvi [trad. Pedro Ribas, op. cit., p. 25].

[345] Hegel (1977), Phenomenology of Spirit. Trad. A. V. Miller (Oxford: Oxford

University Press), §165 [trad. Manuel Jiménez Redondo, op. cit., p. 334].

[34] Kant, reflexión sin editar de 1785-1788, citada en Freuler, L.

(1992), Kant et

la Metaphysique Speculative (París: Vrin), p. 223.

[347] Seidel (1993), p. 104.

[348] Ibid.

[34] Ibid., p. 64.

[35] Ibid., pp. 64-65.

Document Outline

- Cover Page
- Mitología, locura y risa. Subjetividad en el idealismo alemán
- Créditos
- Índice
- Introducción. Un alegato a favor de un retorno al idealismo poskantiano
- Capítulo 1. El ser mitológico de la reflexión. Un ensayo sobre Hegel, Schelling y la contingencia de la necesidad Markus Gabriel
- Capítulo 2. La disciplina entre dos libertades: locura y hábito en el idealismo alemán Slavoj Žižek
- Capítulo 3. La risa de Fichte Slavoj Žižek
- Bibliografía
- Notas